الجزء الثامن والعشرون من اجزاء المجموعة الكبرى المسماة بالبحر المحيط

فهرست ما اشتمل عليه هذا الجزء الشريف من الرسائل العزيزة القليلة الوجود العظيمة المقدار الكثيرة النفع الواقع ذلك بتوفيق الله الحق المطلق وتسديد النور الوجود المسمى بالحق الثامن والعشرين من مجموعتي الكبرى المسماة بالبحر المحيط المرحوم المغفور الكمال الاهل بارد بعد محمد والانوار المعصوم الاولى

كتاب التمهيد في شرح قواعد التوحيد بالبنا الحكم العارف العارف من تجار المعارف الشيخ الالهي محمد بن بركه وشارح تلك الدرة اليتيمة والنفيسة العظيمة والموهبة الكريمة والنفيسة الجسيمة الكامل المفيد الناقد الاعز واسمه الشريف الا انه كان من ارباب الذوق والشهود والمميز للعابد من المعبود وهو كتاب اولياء الله تعالى المعبود قدس سره سريعا

ص ٤٥
سح ٨ ارد ماه
هدر حسر

١٩

والثانية منها رسالة فارسية للمحقق المتعاف العارف الصدافي جلال الدنيا والدين محمد بن سعد الدواني قدس سره

١٩

ايضا رسالة للسيد الفاضل المحقق والكامل المدقق كاف المعاني سيد شريف الجرجاني وهي المسماة بالوجودية

١٩

والثالثة عربية وهي جليلة للشيخ العارف الرئيس في القوى النباتية

ايضا له اعلا الله مقامه صنفت في تحقيق مسئلة طبيعية ونفيس ما يعني ذكرها

رسالة اخرى للسيد المذكور مسماة بالاسكندرية في جواب مسئلة اسكندر بن عمر شيخ بزامر نحو كوكان

رسالة جليلة مسماة بحق اليقين في معرفة رب العالمين للعارف الالهي الشيخ محمود الشبستري قدس سره

رسالة في معرفة النفس للشيخ الرئيس الحكيم العارف بنفسه وبالاشياء على ما هي عليه

١٢

رسالة في حل الاعمال الاتصال المحسوس والكمال المدرك من خواصها لفضل الله محمد الحسيني الطوسي قدس سره

رسالة جليلة فارسية مسماة بالصحيح والصدق عرفانية للعارف الفاضل الكامل الواقعي جلال الدين محمد الدواني قدس سره

فوائد جليلة توفيق لالتقاطها فرغت منه شتى وبعض اشعار جلال الدين محمد الدواني وجلال الدين محمد النحوي المولوي وغيرهما من الكمل العارفين والحمد لله رب العالمين

١٢

ايضا فائدة من فوائد العلامة الطوسي في افعال العباد

ص

ايضا فائدة من مراقات الشيخ الرئيس ابو علي في اثبات علم الباري

ص

من الفقير الى عفو الله اللطيف الباري حسين بن المرحوم محمد شريف الجواني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكل
اللهم اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك وانشر
علينا من بركاتك الحمد لله الذي جعل مكان من طلال
جلاله مجالي انوار جماله تفضيلا لما اجمل من الاحكام و
صور تجليات مشارق شموس المعاني تكميلا لما تم من
الانعام فاصبحت لعباده من اولي وداده ولاهل عناده
من دوني بعاده مطالع طوالع المعارف ومقارب طلايع
العوارف اسعافا بما عبر عنه لسان الاستعداد من
المرام فسبحانه من باطن ليس لحقايقه سببا سوى غاية
الظهور بنيرات مضاته وما يستوجبه من لوامع
الاضواء ظهور الانوار بالاكمام وجل شانه من ظاهر
لا علة لظهوره غير توغل كونه في بطاين حجبه وما يتعلق به
من غياهب الظلام فباطن لا يكاد يخفى وظاهر لا يكاد
يبيد ثم الصلوة والسلم على محمد مطلع تباشير نحو كل
خير وتمام ومنتج فواتح كل فتح ومختتم كل ختام
ذلك النور الساطع الذي لا يشوبه شوايب الغموض ولا
غوايل الغمام لا ترى في شمسه ظل السوى فهي شمس
فهي ظل فهي في وعلى آله واصحابه مشكوة كل مشكوة
ومصباح جمع كل نظام وبعد فان سبيل التوحيد جسما
حققه المشاهدون وطبق ما شاهده المحققون من اولي

الكشف

الكشف والعيان ممن لم يهتد الى الحالات نظر ذوي العقول
بمناهج الحجج والبرهان الا من ايده الله بنور منه
وفقه بهدايته اليه من الجاذبين منهم من مرتبتي الاستدلال
العلمي والكشف الالهي من الذين خلصهم الله تعالى عن
مضايق المقدمات الخطابية والبرهانية الى افضية
الواردات الكشفية والمخاطبات العيانية بجنس متابعة
الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين الذين هم روابط
دقايق الحقايق من عين الجمع الى محل التفصيل ووسايط
نزول المعاني من سماء القدس الى مقام التنزيل سيما من تاسى
منهم اسوة حسنة بالاول منهم وجودا ورتبة الاخر منهم
زمانا وبعثة الذي هو غاية الغايات واثارة المنيفة
مورد الكمالات ومنبع السعادات عليه وعلى اهله افضل
الصلوات واكمل التحيات ولذا ترى اولياء امته الشريفة
اذا حاولوا تحقيق معاني التوحيد وقفوا بين البراهين
العقلية والنواميس النقلية بما لا يقصور عليه المريد حيث
يندفع شبهات بعض الفلاسفة الناصرين عن تطبيق ما افادهم
النظر الصحيح بما انزل عليهم من النص الصريح وكذلك في سائر
العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية فقد تبوأوا مواقع
خلدهم واظهروا مواضع ذللهم بما يستبان منه محل اللبس
وتميز الشبهي من السمن كل ذلك انما هي شعشعة
من دكا ميط ليلادهم بل شنشنة اعرفها من اخزم

اوضية

هذا وان زماننا هذا قد بلغ منتهى كماله واستوى وجه
اقباله وحان اوان اجتنا اثماره وكشف القناع عن
مخدرات ابكاره بما استنارت على صفحات ايامه من
الانوار الموعودة في الكتب المنزلة السماوية والزبر الكشفية
العالية ولامرنا تجدنا نصل اليه الاكابر الابدار تنا من
نفوسهم بالرياضات المتعبة الشاقة مدى الايام قد صار
مضغة للخاص والعام وما كان افشاوه افتى باهراق
دماء الكفار قد اصبح في الاشهاد كالشمس في الرابعة من النهار
وبالجملة ما لم يكن للكمل بطو ولم احل طواه الابعد خلع
النعلين ولا احد ان يحوم حوله حاه الا بانطواء المقدسين
بل الانخلاع عن القوتين قد سمع اسراره من شراكها
ويقتنص نوافر قايته من دقايق تصندها واشتباكها
اقتناص شوارد حقايقه من حبايل ادراكها فان اللبيب
بقوتي الوهم والعقل وترتيب مدركاتهما بميامن هذه
الاتيان والاوقات وصل الله وعثر عليه وصول الى
اجل اليقينيات وعثوره على اول البديهيات شعر
كم ذا تلوح بالسبعين والعلم • والامر اوضح من نار على علم •
على ان المختار عند الصدر الاول من الحكماء الذين هم من خلبة
الاصفياء من الانبياء والاولياء كما اخبر عنه المورخون
كاغاثاذيمون المدعو بلسان الشريعة بلقمان وفيثاغورس
المدعو بلسان الشريعة ايضا بشيث وافلاطن الالهي

الاهذا

الا هذا لكن المتاخرين من اصحاب المعلم الاول اعني المشائين
لما قصروا طريق الاستفاضة واستعلام الحكمة الحقة
على الحجة المحضة والبحث البحت حجزهم حجب الشبهات المظلمة
الناشية مما استعلى منا هجهم من القواعد الجدلية
عن ان تنيطنوا الما هو الحق في تلك المسئلة الجلية والذي
يقتضي منه العجب ان من دام منهم افادة تحقيق وزيادة
تدقيق انما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مولفاتهم
بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض
فما تخلص من دياجيرها الا الا قلوت وما ظلمهم الله ولكن
كانوا انفسهم يظلمون واما الرسالة التي صنفتها مولاي
وجدي ابو حامد قدس الله سره فانها
مع جلها تشتمل على البراهين القاطعة والحجج الساطعة
على اصل المسئلة وفق ما ذهب اليه المحققون قد بالغ في
دفع تلك الشبهات بلطايف بيانه وبذل الجهد في اماطة
تلك الاذيات بمكامن تبيانه بحيث لا يبقى لمن له ادنى
دربة في المعقليات شايبة خدشة فما هو الحق
من تلك اليقينيات لكن لبعد غوره في الحكميات وعلو طوره
في تقرير البرهانيات قد قصرت فهوم اكثر المستعدين
عن مرامي مقاصده المنيعة وعجزت مدارك سائر المتشدين
عن مباني فوائده الرفيعة فحاولت حين مذاكرتي مع بعض
المشاركين في التحصيل من خلص الاخوان ان اكشف قناع

درات في مجمع الياس على الهامش
٢ محمد الشهير بكرم والله اعلم

الايجاز عن وجه محذورات تلك العبارة باوضح بيان
يتمما لفوايدها المتينة وتتميما لعوايدها الشريفة
مومياً الى معظم اصول اهل الكشف وامهات قواعدهم
مشيراً الى معاقد تلك المباحث وكليات مقاصدهم حافظاً
للالفاظ المتداولة بينهم وعباراتهم مراعياً للمناسبات
المعتبرة من مصطلحاتهم ومستعاراتهم حذراً من ان نفهم
خلاف المراد فيفضي الى الخبط في البحث والفساد وقد
سمي بعد فراغه بكتاب التمهيد في شرح قواعد التوحيد
على انني في فترة شاغلة عن طريق المباحثة والاشتغال
صارفة عن المطالعة والتبتل والتالي فالمرجو من العاثر
على ما يروى من السهو ان يسبل ذيل العفو عصمنا الله واياكم
عن طريق الغرور والاباطيل وهدانا واياكم سواء السبيل
وسقانا من المشرب الخاص المحمدي عليه وعلى اهله من
الصلوات افضلها وانمها ومن التحيات اسلمها واعمها
ما يروى الغليل ثم لما كان سوق الكلام في هذه الرسالة
على مساق اهل الاستدلال ناسب ان نصدر الكلام
بمقدمة مبينة لمقصودها فيه على سبيل الاجمال مميزة بين
ما يختص بهذا العلم من الموضوع والمبادي والمسايل تاسيساً
بهم وجرياً على عادتهم في تقديم هذا المقال وبعد ذلك
نشرع في تحرير مقاصد الرسالة وتبيين فوايدها ان شاء الله
وحده العزيز اما المقدمة فاعلم ان العلم المبحوث عنه

ههنا

ههنا لما كان هو العلم الالهي المطلق الذي هو اعلى العلوم مطلقاً
يجب ان يكون موضوعه اعم الموضوعات مفهوماً بل اقل
المفهومات حيطة وشمولاً وابينها معنى واقدمها تصوراً
وتمثلاً لما تقرر في البرهان ان علو العلوم بحسب عموم
الموضوع وشمول حيطته فالعلم انما يكون اعلى مطلقاً
اذا كان موضوعه اعم مطلقاً بالنسبة الى سائر الموضوعات
حتى يكون موضوعات جميع العلوم من جزئياته فلئن قيل
انما يلزم ذلك ان لو وجب ان يكون موضوع السافل اخص
من موضوع العالي مطلقاً وليس كذلك بجواز كونه كالمو
سيقي بالنسبة الى الحساب فانهم صرحوا بانه تحته مع تباين
موضوعيهما بالذات قلنا يجب ان يكون موضوع السافل
تحت موضوع العالي واخص منه اما بذاته او بحيثيته
المبحوث عنها والا لا يكون سافلاً وعلم الموسيقي انما حصل
تحت الحساب باعتبار حيثيته فان النغم المبحوث عنها
فيه وان كانت من الكيفيات المباينة لمطلق الكم لكن لا
يصير موضوعاً للموسيقي الا اذا عرضت لها عوارض من
باب الكم المتصل فهو بهذه الحيثية يكون تحت الحساب
ضرورة لا يقال لو كفى هذا في تحقق النسبة ههنا لم يلزم
ان يكون موضوع الاعلى اعم بالذات لجواز ان يكون عمومه
باعتبار حيثيته اللاحقة له فلا يتم اذاً البيان
لانا نقول بعد المساعدة على الملازمة ان الحيثية ههنا

اورد في النبوة وبلغة الاصول

مباينام

ليست خارجة عن الموضوع بل نفس مفهومه فالعموم بالذات
ح لازم على التقديرين فان قلت لو كان حيثية الموضوع ههنا
نفس مفهومه وطبيعته يلزم ان يكون البحث فيه عما يلحق
الوجود من حيث انه وجود فيكون بحثه مقصورا على ما لا
يكون في وجوده وحدوده محتاجا الى المادة فالبحث عنه
انما يكون عما يلحقه من الحيثية الخاصة به والا فلا يكون
بحثا عنه وح يكون هذا هو العلم المسمى بعلم ما بعد الطبيعة
لا غير قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود المأخوذ ههنا
موضوعا هو الوجود المجرد المطلق اما اذا كان مطلق الوجود
بدون اعتبار الاطلاق معه من حيث هو كذلك فلا شك
ان الخصوصيات والحيثيات مادية كانت او غير مادية
تكون مندرجة فيه كما سيجيء بيانه على التفصيل فان قلت
هذا غير موافق لما علم من تصفح كلامهم فان شيخ المشائين
صرح في الفصل الثاني من الهيات الشفا ان الوجود بما الموجود
هو موجود امر مشترك بين جميع المقولات وانه يجب ان
يحصل الموضوع بهذه الصفة قلنا ان الموجودية المشتركة
بالمعنى الذي جعل موضوعا للصناعة وان شملت جميع المقولات
من حيث انها عارضة اياها لكن خصوصيات كل منها
وحيثيتها ليست داخلة فيها ولا صادقة هي عليها فهو
هو عندهم فيكون بالحقيقة هو المعنى المجرد دون المعنى
الذي جعل موضوعا لهذا العلم فانما بهذا المعنى نفس

وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة

الخصوصيات

الخصوصيات وفيه تلك الحيثيات اذ تلك انما هي صور
تعيناتها المتمايزة بمجرد السلب والاضافات وصنوف
الاعتبارات على ما ستطلع عليه ان شاء الله فاذا عرفت
هذا عرفت ان الفرق بين هذا العلم والعلم المسمى بما
بعد الطبيعة كالفرق بين المطلق والمقيد من غير فرق ثم لما
تقرر بحكم الحصر العقلي انه ليس ولا واحد من المفهومات
الا وهو مندرج تحت موضوع احد من العلوم الثلثة اعني
المنسوب الى علم الطبيعة وما بعدها والمتوسط بينهما
اندراج موضوع ما هو الاعلى من تلك العلوم تحت موضوع
هذا العلم ظهر وجوب عمومه بالنسبة الى سائر المفهومات
مطلقا ووجوب كون ابينها معنى واوفقها تصورا ايضا
ضرورة انه لو كان بين المفهومات ما هو ابين منه يلزم
ان لا يكون هو اعم المفهومات مطلقا والا يلزم ان يكون
الخاص ابين من العام وذلك ح واذا ظهر اندراج سائر
الموضوعات تحت موضوع هذا العلم علم حكم سائر المسائل
والمبادي التي من احكام الموضوع وبينات تلك الاحكام
واذا عرفت هذا فاعلم ان التعبير عما يصلح لان يكون موضوعا
لهذا العلم من المعنى المحيط والمفهوم الشامل الذي لا يشذ
منه شيء غير جدا فلو عبر عنه بلفظ الوجود المطلق
او الحق انما ذلك تعبير عن الشيء باخص اوصافه الذي
هو اعم المفهومات فيهما اذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم

بفصل اشمل من ذلك وابين لكان اقرب اليه واحق وكان
ذلك هو الصالح لان يعبر به عن موضوع العلم الالهي
المطلق لا غير ثم انه ليس من الالفاظ المتداولة شيا احق
من لفظ الوجود بذلك اذ معناه اعم المفهومات حيطة وشمولا
وابينها تصورا واقدمها تعقلا وحصولا اما الاول فلان
صدق معنى نسبة العموم والخصوص راجع الى ان المتصف
باحد الحصولين من افراد الخاص مندرج في المتصف بذلك
الحصول من افراد العام دون العكس وبين ان كل مفهوم
لا يحتمل عموم المفهومات الا بعد اتصافها باحد قسميه لا بد
وان يكون ذلك المفهوم مطلقا اعم المفهومات ضرورة
واما الثاني فلان معنى كون الشي بينا او غير بين ايضا
راجع الى عدم احتياجه في الاتصاف باحد الحصولين و
الوجودين الى واسطة والى احتياجه اليها فان ما يكون
في الاتصاف المذكور مسبوقا بغيره ومحتاجا في تلك النسبة
الاتصافية التي بينهما الى واسطة يكون بعيدا عن الحصول
المذكور ويقال انه غير بين وتتفاوت البعد بحسب
قلة الوسائط وكثرتها وما لا يكون في الاتصاف المذكور
مسبوقا بغيره ولا محتاجا فيه الى واسطة بل له الاتصاف
بالحصول المذكور اولا بالذات يكون قريبا منه ويقال
انه بين وبين ان كل ما يكون نسبته القرب من خواصه
يوجب ان يكون المنتسب اليها بينا ونسبته البعد منها

بنسبة

نسبة يعني ان يكون غير بين لا بد وان يكون ابين المفهومات
والا لم يكن تلك النسبة من افراده موجبا للتبيين ولا عدمها
سابقا له على انه اقرب المعاني نسبته الى المبداء فانه
ما من شي يتحقق بنفسه او بشي اخر الا ويكون مفادنسبته
اياه اولا ولا يكون حصوله في نفسه او لشي الا بعد حصول
ذلك المفهوم وتحققه به ولهذا يجد ذلك اللفظ اظهر
دلالة واكثر تداولا في عبارات المحققين عند ارادتهم اياه
من ساير الالفاظ فلئن قيل الموضوع في كل علم على ما تعارف
بينهم هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية الخاصة
به اي المحمولات الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة اياها
اما لذاتها او لما يساويها جزا كان او خارجا ولا شك
ان صدق ما يحمل هيهنا على الموضوع من الاسماء والحقايق
لا يمكن ان يكون على سبيل اللحوق فان ذلك على ما قلتم فان
ذلك الموضوع نفس الاسماء والحقايق على ما قلتم ولا شي
خارج عنه اصلا سلمناه لكن يمتنع ان يكون ذلك اللحوق
لذاته او لامر يساويها والا يلزم عدمها فتكاك شي من تلك
اللواحق عن الموضوع العام فالعام لا يكون عاما بالنسبة
الى محمولات مسايله فلا يكون بجعله موضوعا اولى من غيره
من المفهومات المساوية له وايضا قد نترد على قواعد
اهل التحقيق ان الاسما والحقايق كلها انما هي مقتضى الذات
نفسها في نفسها لنفسها فيمتنع ان ينفك عنها فان مقتضى

على

نعم النقيض لم يزل مستقلا بنفسه
وايضا الحادث لو قورن القديم
بالقدم لم يبق للحدث اثر بل كان القدم

الذات لا يمكن ان تخلف عنها اصلا فكيف يتصور رجع عموم
ما دل عليها واحاطتها بالنسبة الى تلك الحقائق والاسماء
قلنا ان ههنا مقدمة لا بد من الاطلاع عليها اولا وهي
ان كل مفهوم انما يتصور عمومه بالقياس الى الجزئيات
المندرجة تحته لكن تلك الجزئيات اعتبارات احدها
حيث صدق ذلك المفهوم الكلي عليها بهو هو واسمائه له
على كلها وهذا الاعتبار ليس شيئا زائدا على نفس ذلك المفهوم
اصلا والاخر من حيث حقائقها الامتيازية وخصوصياتها
النسبية الاعتبارية التي بها يمتاز كل منها عما عداه
وهذا الاعتبار ليست نفس ذلك المفهوم ولا داخلة فيه
بل انما هي من الامور الخارجة عنه اللاحقة اياه لذاته
وذلك لان خصوصية المعنى المحيط التي بها يمتاز عن
سائر ما عداه وهذا الاعتبار ليست نفس ذلك المفهوم
ولا داخلة فيه بل انما هي من الامور الخارجة عنه اللاحقة
اياه لذاته وذلك لان خصوصية المعنى المحيط التي بها
يمتاز عن سائر ما عداه انما هي الشمول والاحاطة ولا شك
ان هذه الخصوصية انما تقتضي لحوقية المعنى المحيط لسائر
المفهومات وعدم مانعيتها لشيء من الخصوصيات المتقابلة
المتمانعة بعضها مع بعض على ما هو مقتضى طبيعة الاحاطة
والشمول كما سيطلع عليه وهذا يناسب ما تستعد من ازليته
التحقيق بسيوف الهوية المطلقة مجمع الاضداد ولهذه الدقيقة

ليت

سواضع

سواضع نفع في هذه الرسالة فليكن على ذكر من المستبصرين
فاذا تقرر هذا ظهر ان تلك الاسماء والحقائق هي الاعتبار
من اللواحق التي يصلح لان يكون مبحوثا عنها في النوع كما ان
يلحق قسمها بذلك الاعتبار صالح للموضوعية ومساويا
للموضوع له لو سلمت لانيا في موضوعيته لتلك الاسماء والحقائق
كما في الخواص واللوازم المساوية بالنسبة الى الحقائق النوعية
ثم ان اقتضاء الذات جميع الاسماء بنسبتها واشمال كل منها
على الذات بجميع اعتباراتها وان كانت مقررة عندهم
لكنها انما تختلف بحسب ظهور احكامها في القوابل فانه
قد يكون الغالب منها بحسب ظهور احكامها في بعض المظاهر
اسما كليا وقد يكون اسما جزئيا ويكون ذلك الغالب هو
الظاهر الناعت له دون غيره من الاسماء فان احكامها
ستملكه تحت حكم المهيمن كما في الطبائع المركبة عند حكمنا
بانها حارة او باردة واذا تقرر هذا ظهر انه لا يلزم
من اقتضاء حقيقة في نفسها اسما وعدم انفكاكه عنها
في الوجود ان يكون ذلك الاسم ظاهرا حكمه في جميع صور تعينها
ناعتا اياها في الكل واما مباديه المختصة به فالمصورية
منها هي صور انيات الحقائق اللازمة للوجود الحق سبحانه
المسماة عند القوم بالاسماء الذاتية وما يليها من اسماء
الصفات واسماء الافعال واسماء النسب والاضافات
ولوازمها الواقعة بين كل منها والمقدر تعينه منها هي الحكم

من ان اقتضاء الذات جميع الاسماء بنسبتها

وما الطف ما سمعت من الرباني
فانه قال سليمانت علم جدي جالينوس
وحانت علم والدي تزيد بها يستبان
كم قولوا تبلوا والمقصود المراد
اجمع العالم العالم العالم
وعم وما اكسب سلمان بن عبد الله ان نوحد الي
كم مدو لود على جد

عليها بثبوتها في نفسها او بثبوت بعض كوادرها لها فلين
قيل يجب ان تكون المبادي اما بينة بنفسها او مبينة
في العلم الاعلى مسلمة في علمها وهذه الحقايق لما لم تكن بينة
بنفسها يجب ان تكون مبينة في العلم الاعلى ولا اعلى من
هذا العلم قلنا طريق استعلام المبادي وهي الحقايق المذكورة
في هذا العلم ايضا انما هو اما جدا لوجهين اما بظهور اثارها
في العالم ومشاهدة العارف تلك الاثار والاحكام حسا
وعقلا او حدسا وكشفا وتعلمه منها وهو بمنزلة البينة
في العلوم الرسمية واما باخذها من صاحب كشف
اعلى واتم منه كالكمل من الانبياء والاولياء وذلك
بمنزلة المبين في العلم الاعلى لا يقال انما يصح ذلك لو كان
عندهم ميزان يتميز به صحيح ما يختص بذلك العلم
عن غيره كما هو في ساير العلوم النظرية حتى تؤخذ ما تؤخذ
من تلك العلوم معيرا بعياره الصحيح والا فلا تعويل في
العلوم الحقيقية على ما حصل منها بمجرد التقليد لانا
نقول ممنوع انه ليس عندهم آلة كذلك فانه قد ثبت
عند المحققين من اهل الكشف ان له يجب كل شخص وقت
ومرتبة ميزانا يناسبه ولذلك تجدهم يظهرون
لشخص من تلك الحقايق ما يخفون من آخر ويخفون
عنه في وقت ما يظهرون له في وقت آخر ولولا ذلك
لما مكن الانسان من التفرقة بين الالقاء الصحيح الالهي

وبين

وبين التسويل الفاسد الشيطاني اما المسايل هنا فهي
عبارة عما يتبين به متعلقات هذه الحقايق والاسما
من المراتب والمواطن وتخصيص كل منها بموطنه ومحله
فان لكل اسم موطنا يختص به وهذا هو المراد بتو
قيفية الاسماء الله تعالى على قواعدهم وبيان تفاصيل
احكامها ونسبها الخصوصية بكل منها فان قلت المسيلة
في كل علم انما تطلق على ما يبرهن عليه في ذلك العلم فحيث
لا برهان فكيف يتصور المسيلة قلت البرهان انما هو
تاليف المبادي اليقينية من البينة او المسلمة بحيث ينتج
الى الحكم المطلوب المسمى بالمسيلة واذا عرفت هذا
العلم ما هو بازاء الضربين المذكورين من المبادي فما
حصل مما تالف منها عند استحصال المطالب العلمية
والمعارف الحقيقية يكون مسيلة على ان هذا كله انما هو
قواعد مصطلحة للعلوم الرسمية الجزئية المقيدة فلا
يلزم انطباقها على العلم الكلي المطلق لما تبين من مباينة
خصوصية المطلق لخصوصيات جزئياته وعدم وجوب
انطباق احكام الجزئيات على الكلي المطلق اذ الواجب انما
هو انطباق احكام الكلي المطلق على جزئياته دون العكس
لكن لما كان مبنى الكلام في هذه الرسالة انما هو على طريق
اهل النظر والاستدلال لا يكون التزام هذه التطبيقات
خارجا عن قانون التوجيه كما لا يخفى تتميم اعلم ان بعض

تحقيق

تحقيق في توقيفية الاسما

الالفاظ المتداولة ههنا لما فيها من الاشتراك بحيث يعرف
اهل النظر والسبق يقع للدخيل اختباط باختلاط الا
صطلاحين واخذ احدهما مكان الاخر فوجب التنبيه اولا
على المعنيين حسب الاستعمالين تمهيدا للبحث فنقول الوجود
فانه عند اهل النظر انما يطلق على الكون في الاعيان او
الكون مطلقا والكون في عرفهم وان كان مرادفا للوجود
الا انه يجب عندهم ان يعرفوا اسماء هذه الطبائع البسيطة
بلفظ اجلى منه تعريفا لفظيا تنبيها لان الوجود
عندهم لما كان امرا زائدا على ماهيات الموجودات ولم
يكن لشيء منها تحقق الا باقترانه اليه ودخوله في نوع من
انواع مطلق الحصول حقيقيا كان او اعتباريا تخيلوا
ان نسبة الماهيات الى الوجود كنسبة الاجسام الى الحيز
وكما ان لكل جسم اختصاصا طبيعيا بمكان خاص لا
يتعدى من نوع ذلك المكان اصلا كذلك الماهيات بالنسبة
الى الوجود فان منها ما لا يكون لها تحقق الا بحسب الفرض
العقلي وهو الذي وجودها في القوى المدركة فقط
كالنسب والاضافات الاعتبارية وهذا النوع من الوجود
يسمى عندهم بالوجود الفرضي والامور الاعتبارية
معروضاته ومنها ما يكون لها تحقق خارج الفرض والاعتبار
سواء وجد الفرض العقلي او لم يوجد ويسمى عندهم بالوجود
الحسي والوجود في نفس الامر ومن هذا القسم ما يكون

بالقياس

بالقياس الى الخارج ايضا موجودا وهو المسمى بالوجود
الخارجي اي الخارج عن المشاعر ومنه ما يكون تحققه
في المشاعر كالنسب والاضافات الحقيقية وساير ما
يقع في الدرجة الثانية من التعقل لا يقال فح يكون هذا
من اقسام الوجود الفرضي ضرورة ان حصوله انما هو في
القوى المدركة لانا نقول حصوله وان كان في القوى
المدركة لكن ليس مختصا بها بل له في الخارج عينا وجود
فهو من اقسام الموجودات الحقيقية اذ محصل هذا التقسيم
ان ما يتصوره العقل لا يخلو من ان يكون قابلا للحوق
الوجود في نفسه او لم يكن فان لم يكن فهو الموجودات الفرضية
وان كان قابلا له فهو الموجود الحقيقي وذلك لا يخلو
من ان يختص بلحوقه له خارج المشاعر او لا فالاول هو الوجود
الخارجي والثاني هو الوجود الذهني فعلم من هذا ان الموجودات
الذهنية المذكورة من اقسام الموجود الحقيقي والموجود
في نفس الامر فنفس الامر اعم من الخارج لانه متى تحقق امر في الخارج
تحقق في نفس الامر وليس كلما تحقق في نفس الامر تحقق في
الخارج فان انسانية زيد المعدوم في الخارج وكذب حارثية
اذا لم يكن لها مطابق في الخارج اصلا والصادق هو الذي له
مطابق في الخارج دون الكاذب قلنا ان الخارج مشترك
بالاشتراك اللفظي تارة يطلق ويراد به الواقع اي الخارج
عن اعتبار العقل كما يقال هذا الجنس له مطابق في الخارج
وهذا النوع له فيه مطابق وهو مرادف لنفس الامر وتارة يطلق

على ما يقابل الوجود الذهني كما في بحثنا هذا وهذا المعنى
اخص من معنى الاول كما عرفت انفا واذا تقرر هذا ظهر
انه لا يلزم من عدم مطابق الحصر في الخارج بالمعنى الاخص
ان لا يكون له مطابق فيه بالمعنى الاعم لا يقال الضرورة
قاضية بان كل موجود ليس له وجود في القوى المدركة
لابد وان يكون له في الخارج من تلك القوى وجود والا
فلا يكون موجودا اصلا والقول بان وراء الوجودين
امرا آخر يسمى بنفس الامر فما يحتاج هليته الى بيان
زايد واثباته الى برهان لانا نقول قد قيل في اثباته
انه قد ثبت بمقتضى القوانين المعتبرة وجود موجود
في الخارج قايم بنفسه غنيا في وضع يشتمل بالفعل على
جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج الى الفعل بحيث
يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجديد والزوال
ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا يسمونه بالعقل
الكل واللوح المحفوظ عندهم اشارة اليه وقد اورد عليه
بعض المتاخرين تمسكا بالواجب والقول فانه يلزم
ان لا يكون لها وجود في نفس الامر وحقق ذلك بما حاصله
ان نفس الامر عبارة عن حقائق الاشياء بحسب ذواتها
مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنها ولا يخفى ان هذا
التحقيق انما افاد ههنا زيادة احمال هذا القول اللهم
الا ان يحمل كلامه على ما ذهب المتقدمون من ان سائر
المعقولات من الصور والمعاني لها مثل في نفسه وتقرر

في اللوح المحفوظ روح مدبر هو فلاه
هو عقل الكل

في ذاته

في ذاته على ما هو مذهب المحققين لكن لما كان المفترض
من نشاة هذا القول لا يمكن حمل كلامه عليه والوجه في
تحقيق هذا الكلام على طريقهم ان يقال نفس الامر عبارة عما
ثبت في الصدر والمعاني الحقة اعني العالم الاعلى الذي هو
عالم المجردات ويؤيده اطلاق عالم الامر على هذا العالم وذلك
لان كل ما هو حق وصدق من المعاني والصور لابد وان يكون
له مطابق وذلك كما يلوح تحقيقه من كلام معلم المشائين
ارسطو في الميمر الثامن من كتابه في العلم الالهي المسمى باثولوجيا
بعد فراغه عن ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه
جميع الاشياء وان هذا العالم الحسي كالصنم والانموذج
لذلك العالم من ان اول فعل العقل الاول هو الحق فلذلك
صار له من القوة ما ليس لغيره وانه ليس جوهر من الجواهر
التي بعد العقل الاول الا وهو من فعل العقل الاول واذا
كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء كلها من العقل والعقل
هو الاشياء وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه
جميع كليات الاشياء وصفاتها وصورها وجميع الاشياء التي
كانت وتكون مطابقة لما في العقل كما ان معارفنا التي
في نفوسنا مطابقة للاعيان التي في الوجود ولا يمكن
غير ذلك ولو جوزنا غير ذلك اعني ان يكون بين تلك
الصور التي في نفوسنا وبين الصور التي في الوجود
تباين او اختلاف ما عرفنا تلك الصور ولا ادركنا

نفس الامر هو عالم الامر وعالم الاعلى

هو

الى هنا كلامه بعبارته الشريفة اطلق عنان الفكر
في فحاويها وامعن لحاظة النظر في مطاويها حتى يظهر لك
ان ما فهمه المتاخرون من لفظ الوجود واصطلحوا عليه حيث ذهبوا
الى انه من الاعتبارات العقلية العارضة للموجودات في
العقل ليس من الوجود الحقيقي الذي هو اساس قواعد عقايد
المحققين وسنى معاقدهم في شتى الامر الصفات الحقيقية
المختصة به بل انما هي من الاضافات التي لا دخل لها في حقيقة
الوجود اصلا كما بينت منها ايضا منشاء غلطهم وزلل قدمهم
والعجب كل العجب ان ما استدل به صاحب الاشراق على اعتبارية
الوجود هو امر السنية على الوجه الذي ذكره الشيخ بعينه
حيث جعل مفهوم زيد يوجد في السوق وزيد يوجد في
الدار وزيد يوجد في الذهن وزيد يوجد في العين
كلها بمعنى واحد وهو معنى السنية المشار اليها وقد
جعل معنى الوجود منحصرا في المعنى السنى باشال هذه الدلايل
وسيجي لهذا البحث مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى واما
لفظ الكون فقد قال الشيخ في شرح الالفاظ على طريقة اهل
الله ان الكون كل امر وجودي وتحقيق معنى هذا الكلام
يحتاج الى تمهيد مقدمة جليلة الجدوى وهي ان للوحدة
اعتبارين احدهما ذاتي لها وهي بذلك الاعتبار تسمى
بالوحدة المطلقة والحقيقية وهو كون الشيء بحيث
لا يعتبر في مفهومه ما يشعر بتعدد الوجوه والاثنينية

اصلا

اصلا حتى ان مفهوم اعتبار الكثرة ايضا غير معتبر في مفهومه
لما فيه من الاشعار بمقابلتها للكثرة ايضا غير معتبر في مفهومه
لما فيه من الاشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنينية
فالواحد بهذا الاعتبار لا يكون في مقابلة شيء ولا في مقابلته
شيء فلا يكون مقابلا للكثير فح يكون غير الواحد المعتبر
في الاعداد وقولهم الله واحد لا بالعدد اشارة الى هذا
المعنى والثاني لاحق لها عارض لها وهي بذلك الاعتبار
تسمى بالوحدة الاضافية والنسبية وهو كون الشيء بحيث
لا يتقوم في ذاته الى الامور المتعددة من حيث هو كذلك
والواحد بهذا المعنى هو الذي قيل فيه انه مقابل للكثير
مقابلة عرضية ثم ان الكثرة ايضا لها اعتباران احدهما
ذاتي لها وهي بذلك الاعتبار تسمى بالكثرة الحقيقية
وهو كون الاشياء المتعددة بحيث لا يعتبر فيها ما يشعر
بالجهة الاتحادية فلئن قيل عدم اعتبار ما يشعر بالجهة
الاتحادية جهة اتحادية يمكن ان يشترك فيها افراد
الكثير وكذلك عدم اعتبار ما يشعر بتعدد الوجوه يشعر
بتعدد الوجوه في مفهوم الوحدة المطلقة وذلك لانه
مفهوم عدمي لاحق لها بالاضافة الى الغير فيكون مغايرا
لحقيقتها ضرورة ويلزم ح تعدد الجهات قلنا ان للعقل
ان يفرض للامور المجهولة حقايقها من حيث هي هي جهات
بالنظر الى ذواتها يشهد تلك الحقايق بها ويعبر عنها

لمتعددة

تلك الجهات وان كانت منافية لتلك الحقائق بالنظر
الى الخارج عنها كما في قولنا المجهول مطلقا يمتنع الحكم
عليه فانه فرض للذات المجهولة مطلقا وصفا معلوما
يتصورها به ويحكم عليها باعتباره مع منافاة تلك
الذات من حيث هي لهذا الوصف فان قلت كيف يتصور
احد المتنافيين بالاخر ويحكم عليها باعتباره والوجه
الذي يعلم به الاشياء ويحكم عليها به يجب ان يكون من الاوصاف
المجهولة عليها هو هو قلت ان الاوصاف لها اعتبارات
احدها بحسب طبايعها في نفسها وهي بهذا الاعتبار
لا منافاة بينها وبين ذواتها اصلا بل لا بد من صدقها
عليها هو هو والاخر بحسب العوارض اللاحقة اياها
باعتبار حصولها في العقل وانما تحقق المنافاة بهذا
الاعتبار وهذا ظاهر في المثال المفروض فان وصف
المجهولية اذا اعتبر طبيعته من حيث هي هي لا منافاة بينه
وبين ذاته اصلا والا لا يكون صادقا عليها هو هو واما
اذا اعتبر معه الهوية اللاحقة له باعتبار حصوله
في العقل تحقق ح باعتبار هذه الهوية العرضية التي
انما لحقه بالنظر الى الخارج عن نفسه المنافاة بينه
وبين الذات ولا شك ان العوارض اللاحقة للاشيا
باعتبار الامور الخارجية عن انفسها لا دخل لها في الاحكام
الذاتية وما يعرض تلك الاشياء لذواتها ولا يلزم ان لا

ذاته ولا يكون صح

يكون

يكون شيء من المعقولات باقيا على كليتها عند تصورها
او كل ما حصل في العقل باعتبار حصوله فيه جزئي وهذا
من مقتضى الحكمة البالغة انه قد جعل الله تعالى للعقل قوة
خاصة وغريزة عزيزة بها يتصور المعقولات الحاصلة
فيه كما هي هي معراة عن اللواحق الطارئة لها باعتبار
حصولها الفرضي وتعيناتها التابعة لها الجزئية حتى تمكن
من تمييز الاحكام الحقة التي لها بحسب الامر نفسه المقومة
لها والمميزة اياها في ذاتها عن غيرها من اللواحق العارضة
لها باعتبار الحمل والمراتب ليتمكن بذلك على تصور الاشياء
على ما هي عليه الوجود والتجلي بالحقائق كما هي وهذه القوة
من آثار ما اشير اليه آنفا بانه اول فعل العقل الاول وبه
صور تعيناته في هذه النشاة فتنبه والاعتبار الثاني للكثرة
وهو الذي يسمى به الكثرة الاضافية والنسبية هو كون
الشيء بحيث ينقسم الى الامور المتعددة من حيث هو كذلك والفرق
بين هذا الاعتبار والاعتبار اللاحق للوحدة غير مختف
ثم اذا تحقق هذا فنقول ان الوجود الواحد الحق الظاهر
بنوره الذاتي الذي هو المجلى له باعتبار غيب هويته المطلقة
اذا اعتبرت التعددات الظاهرة في مجلاه التي هي عبارة
عن تعدد شيون المجلى فيه كما سيتحقق في موضعه ان شاء الله
تعالى حصل هناك باعتبارها في الحضرتين اربع اعتبارات
وحدة وكثرة حقيقيتان ووحدة وكثرة نسبيتان اعتباران

فمتى اعتبرت الوحدة الحقيقية في الحضرتين المتميزتين
بنسبتي البطون والظهور قيل حق وان اعتبرت الكثرة
الحقيقية فيهما قيل خلق وسوى ومظاهر وصور وشؤن
ونحو ذلك وان اعتبرت الوحدة النسبية بان اخذت
جميعها راجعة الى عين واحدة قيل اسماء الحق واحواله وان
اعتبرت الكثرة النسبية بان اخذت تلك الكثرة من حيث انها
منتسبة الى الامر الجامع انتسابا ما وعقلت متوحدة عن
الصفة الوجودية فهي الامر المشار اليه المنسوب الى الوجود المسمى
بالكون وحقيقة العالم وعينه الثابتة ونحو ذلك فعلم من
هذا ان لفظ الكون بالمعنى الذي ذهب اليه المحققون مباين
لفظ الوجود على اصطلاحهم اما على راي اهل النظر فبينهما
تساوٍ بل ترادف على ما سبق فيكون بين معنيي الوجود عموم
وخصوص من وجه لتصادقهما في الماهيات الحقيقية وتخالفهما
في الحقائق الالهية والصور الكونية لانتفاء الماهية عند اهل
النظر غير موجودة في نفسها فكيف يكون مادة التصادق
لان الكلام انما هو في الماهيات الحقيقية الموجودة وهي
بذلك الاعتبار صالحة للتصادق وبين معنيي الكون عموم
وخصوص مطلق فرانه قد ظهر مما سلف من البيان ان للوحدة
اعتبارين فاعلم ان احد اعتباري الوحدة وهو الحقيقي
منها هو معنى الاطلاق الذي يلحق الوجود لذاته وتقتضيه
اولا فانه من خواصه اللازمة البينة فحقيقة الوجود

وبالطبع والعارض لا الله محال الوجود
امر حق لا يزول ان ازواصل امر حق لا يزول

جرد

حيث نظر لا يظهر الا به ولا تحقق احكامه الا باعتباره
وظاهر الوجود في كلام المحققين عبارة عنه فان الظاهر
من الشيء هو اول ما يدرك به الشيء منه والوجوب اشارة
اليه والثاني من الاعتبارين وهو المسمى منهما هو الذي
يلاحظ فيه الدقائق الارتباطية الراجعة الى العين الواحدة
ولا شك انه انما يلحق الوجود بعد اعتبار لحوق العلم اياه فهو
الذي يقتضيه الطبيعة العلمية اولا ويظهر به احكامها
والامكان اشارة اليه وههنا نكتة شريفة يظهر بالتامل وسمي
لهذا الكلام ولباقي الالفاظ المتداولة لديهم في اثناء الكلام
على الرسالة زيادة بيان وبحسب انشاء الله وحده العزيز
فلا نطول المقدمة بها **قال** المصنف رضي الله عنه
الحمد لوليه والصلوة على نبيه محمد وعلى آله والسلام
اما بعد فان تقرير مسئلة التوحيد على النحو الذي ذهب
اليه العارفون واشار اليه المحققون من المسائل الغامضة
التي لا يصل اليها افكار العلماء الناظرين من المجادلين
ولا يدركها اذهان الفضلاء الباحثين من المناظرين
اقول اعلم ان هذه الترجمة المصدرة بها هيهنا مع اشتمالها
على ما هو الواجب تقديمه في نظر التاليف والتصنيف
متضمنة ايضا لما يدل عليه مقاصد هذه الرسالة اجمالا
على ما هو مقتضى صناعة التعليم والتفهيم وذلك لان
الكلام فيها يرجع الى مطلبين الاول اثبات وحدة مطلق

الوجود ووجوبه وحصرها يستوجب الحمد من الصفات
الكماليه فيه فيكون قوله الحمد لوليه اشارة اليه والثاني
اثبات ان الحقيقة المطلقة المذكورة وان كانت الموجودات
كلها مظاهرها لكن بجملة امرها واحديه جميعها انما ظهرت
في افراد الحقيقة النوعيه الانسانيه المتحققين بالمراتب
المذكورة ذوقا وشهودا الذين منهم من اختص في تلك
المظهرية والمرآتية بمرتبة الختم والتمام عليه وعلى آله
الصلوة والسلم بقوله والصلوة على نبيه اشارة اليه ثم
قوله ذهبا اليه العارفون اشارة الى المتاخرين من الاولياء
المحمديين صلوات الله وسلامه عليه ومضى عنهم الذين
صرحوا بافشائها وباحوا بانشادها وانشاها نظما ونثرا
واستدلوا على اثباتها للمستبصرين نقلا وعقلا وقوله اشار
اليه المحققون اشارة الى المتقدمين كالانبياء سلام الله
عليهم وتلامذتهم الاولياء من الهرامسة والحكماء القدماء
الذين لا يقصدون بها في قالب عباراتهم الا بنوع من الرمز
والايماء جريا في كل زمان على مقتضى مدارك اهله وتنزلا
الى مدارج افهامهم ولا يدلون عليها الا بتلويح يكون فيه
ضرب من الستر والخفاء تمييزا لما افادوه على الخاص والعام
جميعا من جوامع كلمهم وقوله الناظرين من المجادلين يمكن
ان يكون المراد به المتكلمين كما ان المقصد بقوله المغفلا
الباحثين طائفة الحكماء المشائين قال فان الاكثرين

منهم يزعمون ان القطع بها يدل على استحكام سوء المزاج
في موضوعات القوى النفسانيه وعلى احتراق المواد
الصالحة البدنيه واستيلاء المرة السوداء على الاعضاء
الرئيسة الاصلية اذ القطع ببطلان جميع الاحكام العقليه
والحسيه والنظرية والغريزيه عقيب ارتكاب الجهالات
والرياضات الجزافية الصادرة عن الوسواس الخياليه
لا يمكن لاحد الا عند عروض ذلك السبب الخبيث وابتلائه
بما ذكرنا من المرض الخبيث اقول اعلم ان من عادة المصنف
كما علم من تتبع كلامه في ساير كتبه ان يقرر اولا عند اثبات
المطالب النظرية كلام الخصم بما استدل به عليه باوفى بيان
ويجتهد في تاسيس قواعده وتشييد معاقده حسب الامكان
ثم يشرع ثانيا في تبيين موارد شكوكه ومشتبهاته
وقلع مواد شبهاته فاراد ان يسلك في هذه الرسالة مسلكه
المعتاد ولهذا صدرها بما يمكن ان يستدل به الخصم على فساد
طريقهم الموصل الى مطالبهم الكشفية ومعارفهم الذوقية
المسمى بطريق التصفية والتخلية وذلك لانه هنا بصدد
منع افادة النظر في طريق الاستدلال فيجب تقديمه على سائر
الابحاث والاقوال وبيانه ان القطع بحقيقة هذه المسئلة
يدل على انها مزجة موضوعات القوى النفسانية التي هي مناط
الادراكات قد انحرفت عن اصلها بل قد استحكم فيها سوء
المزاج واستمر بها ما يوجب العلاج والا لما قطع بها كل القطع

فيكون السبب المعد والطريق الموصل لذلك القطع هو اختلال
القوى الادراكية ولا شك ان كل طريق يكون عبارة عن
اختلال القوى الادراكية انما يكون طريقا للجهل والنقصان
فضلا عن ان يكون موصلا الى العلوم اليقينية والكمالات
الحقيقية فان قلت كيف يمكن الاستدلال بالقطع العلمي
الذي هو من قبيل الكيفيات النفسانية على انحراف امزجة
موضوعات القوى التي هي من الكيفيات الجسمانية قلنا
انه من قبيل الاستدلال بثبوت المعلول على تحقق العلة
المسمى برهان الان عند اهل النظر وبيان العلية
ظاهر فان اختلاف موضوعات القوى النفسانية اعني
الاعضاء والالات الفكرية الدماغية التي هي للبصيرة
المميزة الحاكمة على الاشياء بما هي عليه بمنزلة اجزاء العين
وطبقاتها لقوة الابصار سبب اختلال مدركات تلك
الموضوعات كما ان اختلال شيء من اجزاء العين موجب
للاختلال في مدركاتها وذلك لان كل ادراك يكون
بتوسط آلة من الالات الجسمانية لابد وان يكون محكم
دقيقة خفيفة ووساطة مناسبة جامعة بين طبيعة
تلك الآلة ونوع ذلك الادراك والا لما اختص بها دون
غيرها من الالات وح يلزم ان يكون انحراف تلك الآلة
عن خصوصيتها الاعتدالية موجب لبطلان حكم الرقيقة
ضرورة بطلان حكم الشيء عند انتفائه فيجب بعدها عن

المناسبة

المناسبة يقع الاختلال والفساد في الادراك فكلما انحرف
المزاج انحرف المدركات عن اصلها القويم ونهجها المستقيم
ضرورة سيما اذا استحكم ذلك الانحراف واستمر اعتلال
انا نتم هذا لو كان هذه المسئلة من قبيل الصور والمعاني
الجزئية التي يدركها النفس بوساطة القوى الجسمانية
والالات الحيوانية اما اذا كانت من قبيل الكليات التي
يعقلها النفس بدون توسط شيء من الالات فكيف يتم
هذا الاستدلال لانا نقول هل تقدير تسليم ان هذه المسئلة
من قبيل الكليات لا نم ان جميع الكليات انما يعقلها النفس
النفس بدون توسط الالات فان من الكليات ما يعقله
بعد انتزاعها من الجزئيات بحذف المشخصات ويسمى كليا
بعد الكثرة ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان هذا الاستدلال
انما هو بادراكهم نفس هذه المسئلة بل انما هو باعتبار
ما يستلزمه من دفع المشاهدات والاوليات ولهذا
استدل على ذلك بقوله اذا القطع ببطلان جميع الاحكام
العقلية الآخرة وبيان ذلك ان القطع بمسئلة التوحيد
قطع ببطلان جميع اقسام اليقينيات من العقلية المبرهنة
والتي قياساتها معها والحسية التي هي من المشاهدات
والفطرية التي من الاوليات والغريزية التي هي من الوجدانيات
وذلك لما في زعمهم من ان الحكم بتمايز الماهيات وتخالف
المتعينات على ما هو مقتضى تلك المقدمات ينافي الحكم

بهذه المسئلة الرافعة لاحكام التفرقة والتمييز ثم ان
بدو علامات الامراض اذا كان سبوقا بارتكاب اسباب
ما يقتضي به الحدس القويم والذهن المستقيم على طريان
ذلك المرض الخبيث فلذلك استعقب ذلك الاستدلال
بقوله عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافية
التي هي عبارة عن السهر والجوع المزطين الموجبين لاستيلاء
المرة السوداء على الاعضاء الدماغية الشريفة الاصلية
التي هي مناط سائر الادراكات العقلية التي هي المبداء
والاصل للصورة المقومة للحقيقة النوعية الانسانية
قال لكن الامر على خلاف ما ظنوه بل على عكس ما تخيلوه
اقول ذلك لان ما استدلوا به على سوء امزجة موضوعات
القوى النفسانية انما هو دليل على صحة تلك الامزجة
واستقامتها فان ادراك القوى المدركة والمشاعر
الشاعرة اذا كان مطابقا لما في نفس الامر ويكون حكمها
على الاشياء بما هي عليه انما يدل على استقامة امزجة
موضوعاتها لان صدور الافعال عن الموضوعات سالمة
عن النقص انما هو دليل على صحتها فيكون الامر في الاستدلال
المذكور على خلاف ما ظنوه بل على عكس ما تخيلوه اذ انما جعلوه
دليلا على سوء مزاج موضوعات ادراك الناطقين بالقطع
اليقيني بالمسئلة الحقة انما يدل على سوء مزاج موضوعاتها
القاصرين عن تلك الدرجة وذلك لان كل قوة وسبداء

طبيعة

طبيعية كانت او حيوانية او نفسانية اذا جعلت لغاية
مختصة بها ثم تخلفت عنها تلك الغاية في ترتبها عليها
انما يكون ذلك لطريان سوء مزاج عرض لها وانحرف عن صلاحها
فان ذلك المزاج لو خلي وطبعه سالما عن العوائق لانساق
الى تماميته وترتبت عليه غايته ولا شك ان غاية القوى
النفسانية الادراكية انما هي ادراك الاشياء على ما هي عليه
فلما تخلفت عنها هذه الغاية كون لطريان سوء مزاج
فظهر ان الامر في عرض سوء المزاج على عكس ما تخيلوه
فان قلت القول بان مسئلة التوحيد على النحو المذكور
من جملة الادراكات التي للاشياء على ما هي عليه وانما هي
الغاية المطلوبة للقوى النفسانية اول المسئلة ومحل
النزاع فكيف يصح الاستدلال به في طريقهم قلنا فليكن
هذه القضايا مسلمة موضوعة ههنا حتى يبرهن عليها في
الموضع الذي يليق به في اثناء الرسالة على ما هو المتعارف
عندهم في اثبات المطالب النظرية قال اردت ان
اكتب رسالة اوضح فيها حقيقة مذهب العارفين وبطلان
قول الطاعنين من المنكرين مشتملة على صفوة ما ظهر لي
بالحدس في هذه المسئلة ومحتوية على زبدة ما انتهى اليه
نظري في تلك المعركة ورايت ان نفرد تلك المسئلة على طريق
الناظرين وان نسلك مسلك المناظرة مع الطاعنين
ونثبتها بحجج قوية يدفع عنها طعن المنكرين ونشيد بها

رغبة الطالبين اللهم اجعلنا من زمرة الناجين الفائزين
دون الظالين المردودين يا اخوان التحصيل سارعوا الى
تحصيل الكمال الحقيقي والبقاء الابدي قبل ان يتسارع اليكم
الموت الطبيعي واستعينوا في كل الامور وعليه توكلوا ان
كنتم مومنين اقول اعلم ان مرام المصنف ان يسند
سائر المعارف الذوقية او الكشفية على اختلاف العبارات
الى الحدس على ما هو مقتضى قاعدة اهل النظر فانه ليس
في مقابلة النكر عندهم سوى الحدس كما سيجيء تحقيقه وباقي
الفاظ الكتاب ههنا ظاهر ثم انه لما خص خطابه الوصية
باخوان التحصيل اعني المستبصرين بطريق اهل النظر لقرب
استعدادهم الى افتنان المعارف الذوقية واستيهالهم
لاستفاضة الكمالات الحقيقية بترفعهم عن الصور الخيالية
والمحسوسات الجزئية الى المعارف العقلية والمعارف الكلية
وخلاصهم عن دقيقة التقليدات الراسخة المستدعية
لالتباس احكام الجزئيات الوهمية بالحقائق الكلية عند العقل
وقبوله للظنيات والوهميات مع قبوله اليقينيات والعقليات
لكن لمقصودهم من تحصيل الكمال الحقيقي بحصرهم نوع الكمال
على استحضار الاصطلاحات الجزئية المرتسمة في المرآت
البدنية والقوى الجسمانية الممتحية بانطواء موضوعاتها
عند انتزاع النشاة العنصرية بانتفاء ذلك الترقي
كالنفع واستردادف الكمال الحقيقي بالبقاء الابدي في

المقر

المقر اشارة الى هذا المعنى قال اعلم ان الوجود مشترك
بين الوجودات الخاصة كلها لا بحسب اللفظ بل بحسب المعنى
كما بيناه في سائر كتبنا اقول لما كان حقيقة الوجود
بينة الهلية والماهية الحقيقية كما سبق التنبيه عليه
شرع في احكامه وقدم الاشتراك لانه اقرب الاحكام بالبينة
الحقيقية ونساط سائر الاحكام والابحاث المعقودة
في هذه الرسالة كالوجوب والوحدة لمران بداهة الحقيقة
وان استلزمت بداهة اشتراكها لكن المصنف قد افاد
ههنا بوجوه منبهة مزيدا للبصيرة من جملتها ان مفهوم
الوجود المعلوم بالبديهة لو لم يكن مشتركا بين جميع الوجودات
لم يلزم من فرض انتفائه عن الكل انتفاء الكل بالكلية لكن التالي
باطل لانا نعلم بالضرورة ان كل ما ليس له مفهوم الكون
المعلوم بالضرورة فهو منتف بالكلية لا يقال المبين في
سائر كتبه انما هو اشتراك الوجود بالمعنى الذي نحن
بصدده لما تبين ان معنى الوجود على ما اصطلح عليه المتأخرون
لان كلامه فيما معهم وعلى نهجهم فلا يلزم مع ذلك البيان
اشتراك الوجود بالمعنى الذي نحن بصدده لما تبين الفرق
بين المعنيين حسب الاصطلاحين لانا نقول ان ما ذهب
اليه المصنف من معنى الوجود انما هو الحقيقي الذي ذهب
اليه المحققون لا الاعتباري كما هو راي بعض المتاخرين
فانه بعد تبيين ما اشتمل عليه مباني ذلك الراي من

الوهن والاختلال والتنبيه على ما يترتب عليه من انخرام
القواعد وعدم الانضباط قد تحقق في غير موضع من كتبه
ان المعنى بالوجود لدينا هو المعنى الحقيقي وبين ذلك بما لا
يتوقف المتامل فيه ان كان واقفا على اصول صناعة عاد
عارفا بها معرفة اتقان وتحقيق في الجزم بما هو الحق عند
الخوض في ذلك المبحث العميق كما قال في كتاب الاعتماد بعد
فراغه من اجوبته بما استدل به صاحب الاشراق وغيره على
اعتبارية الوجود اذا عرفت هذا فنقول له ان هذا الفاضل
لو اراد بما ذكره ان التحقق في الاعيان لا يكون له تحقق في الا
عيان زائد على نفسه فهو حق لكن لا يلزم من ذلك ان يكون
نفسه من الامور الاعتبارية وان اراد به ان حقيقته
انما يلزمها شيء من المفهومات الاعتبارية ويحصل من اجتماع
الامرين مجموع اعتباري فلا مناقشة لنا في ذلك لكن لا يلزم
من ذلك كون الوجود نفسه امرا اعتباريا وان اراد به ان نفس
ذلك التحقق من الاعتبارات العقلية فما لبين انه ليس كذلك
لان لكل واحدة من الماهيات الموجودة في الاعيان تحققا
وهوية عينية فذلك التحقق والهوية لو كانا زائدين
عليه كان نفس التحقق العيني من الامور الحقيقية لان ما به
يتقوم الامر الحسي ويتحقق به لا بد وان يكون حقيقيا
ولو كانا نفس الماهية كان ذلك التحقق اما نفس تلك الماهيات
او جزءا منها لكونه مشتركا بين الجميع فلا يكون مجرد امر اعتباري

وايضا

وايضا لو لم يكن للوجود العيني تحقق في الاعيان لكانت الماهيات
الحاصلة في الاعيان هي بعينها الحاصلة في الاذهان اذ الحصول
في الاذهان اولى بان يكون اعتباريا ولا يكون التخالف
بين الماهيات الذهنية والخارجية الا بالاعتبار ولو
كان الوجود من المعاني العقلية المحضة للزم اما نفي المجعولية
او كون الماهيات مجعولة وايضا فانا ندرك تحققا
في الاعيان فذلك التحقق يستحيل ان لا يكون تحققا في الا
عيان فيكون تحققا في الاعيان فان قيل لو صح هذا لصح
ان يقال وجود الحادث المعدوم في الحال يمتنع ان لا يكون
وجودا فيكون موجودا فلا يكون معدوما في الحال قلنا
لا نسلم بطلان ما ذكرتم من النتيجة اذ الوجود غير قابل للعدم
كما هو غير قابل للوجود بل القابل للعدم هو الماهية فهي
انما ينعدم بزوال مقارنتها للوجود والحق ان الوجود
العيني كما هو مقصود بالبديهة كذلك تحققه في الاعيان
معلوم بالبديهة لكن الاشتباه في مثل هذا الموضع قد
يقع لا للدقة والخفاء بل لشدة الوضوح والجلاء واعلم ان
الذكي العارف باصول الصناعة لو احاط بجميع المباحث
الذي اوردته ربما لاح له ما هو الحق في هذا الموضع اما
تصريح القول على ما يشهد به الحدس القوي والبرهان
المبين فهو كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وكذا قال في موضع
من الحكمة الرشيدية فلئن حصلتم الوجود العيني كسائر السلوب

والاضافات فليجعل المفهومات الباقية بسرها جاريته
مجراها بل هي اولى بان يجعل من قبيل الاعتبارات ثم يجعل
نفسه اصلا حقيقيا لما عداه في الاعيان وقال في موضع
اخر منها لا شك ان اتصاف الماهيات بالوجود العيني في
الاعيان يستدعي حصول ذلك الوجود في الاعيان بخلاف
ما يكون حصصه نفس هذا الوجود او ملزومه وقد يشتبه
الامر على الاذكياء في مثل هذا المواضع لاختفائه او غموضه
بل لشدة ظهوره هذا كلامه ولا يتريب من كشف القناع
عن تلك الوجوه اللائحة منها انوار الحسن ان ما توجه اليه
في معنى لفظ الوجود بمعزل عما عليه اراء الحكماء المتاخرين
سيما المشائين منهم لانقلاب كيان ذلك وقد تراه تقتفي اثارهم
في تبيين مقاصدهم وترتيب براهينهم ثم يشرع في تزييف
بعض وانتقاد اخر ولا شك ان ذلك انما يتم عند تواطي
الاصطلاحين وتوافق العرفين لانا نقول ان توجيه على ما
اختص به من الراي بعد تنزله معهم بما لديهم في تخاطبهم العرفي
على اصول مباحثهم وتنقيح دلائل وتحقيقه باقصى ما ينتهي اليه
جهد الامكان ثم الابانة عما لزمهم من وجوه الاختلال والا
نخرام موسيدا بالبراهين التي لا يحوم حولها سوانح الاوهام
مما لا يعتري به صورة البحث عن ملابس الانتظام على ان النزاع
في هذه الصورة ليس مقصورا على اللفظ فقط فان المعنى الذي
ذهبوا الى اعتباريته هو الذي بين المصنف بالوجوه المذكورة

انه حقيقي

انه حقيقي كما ان الماذهبوا اليه انه حقيقي من الماهيات ذهب
الحاكم من النسب والاعتبارات ثم انهم لما خصصوا لفظ
الوجود من جميع مراتبه واقسامه بالكون له احد الكونين
وعمموه للكليات بالكون العيني انفصلوا عما ذهب اليه
المحققون في ذلك بالعموم والخصوص على ما اشير اليه في المقدمة
واما ما ذهب اليه المصنف حسبما عرف من تصفح كلامه فيما
دون هذه الرسالة فبالخصوص فقط دون العموم واذا
تقرر هذا فيتم كلامه معهم واستدلاله عليهم لان ما يثبت
للعام لا بد من ثبوته للخاص قال ومن البين ان حقيقته
من حيث هي هي لا تقبل العدم لذاتها لامتناع اتصاف احد
النقيضين بالاخر وامتناع انقلاب طبيعة الطبيعة الاخر
ومتى امتنع عليها لذاتها كانت واجبة لذاتها اقول بعد اثبات
اشتراك معنى الوجود شرع في بيان وجوبه الذي هو احد
المقصدين وتقرير ذلك ان حقيقة الوجود من حيث هي هي
لا تقبل العدم لذاتها وكل ما لا يقبل العدم لذاتها يكون
واجبة لذاتها انتج ان حقيقة الوجود واجبة لذاتها
اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان حقيقة الوجود
لو كانت قابلة للعدم لذاتها لامكن اتصافها به لما لزم
من فرض وقوعه ح لكن التالي باطل لاستلزام فرض وقوعه
المحال وذلك لان الموصوف ح لا يخلو اما ان يكون باقيا
على حقيقته عند اتصافه بالعدم او لا فان كان باقيا يلزم

اتصاف احدا النقيضين بالاخر وان لم يكن باقيا يلزم انقلاب
طبيعة الوجود المطبقة العدم وكلاهما بين الاستحالة هذا
ما اكتفى به المصنف في اثبات وجوب الوجود اذ اللبيب يكفيه
اليسير والبليد لا يفيده الكثير لكن يمكن اثباته بوجوه عدة
نتعرض لطرق منها تبصرة للناظرين وتحريضا للمستبصرين
من المناظرين الاول ان الوجود المطلق موجود وبسيط
وغير معلول وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته اما كونه
موجودا فلانه لو كان معدوما لزم اتصاف الشيء بنقيضه
والموصوف يتبع الصفة والشيء لا يبقى مع نفيه واما
كونه بسيطا فلان اجزاءه لو كانت موجودة لزم تقدم
الوجود على نفسه وان كانت معدومة لزم عدمه
واما كونه غير معلول فلانه لو لم يكن كذلك لزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود العلة على المعلول
اما بيان ان كل ما ثبت له هذا الاحكام فهو واجب لذاته
فظاهر الثاني انه لو لم يكن واجبا لكان ممكنا او ممتنعا ضرورة
اندراج جميع المفهومات تحت المواد الثلث والاول محال اذ
الممكن ما يقبل لذاته الوجود والعدم والشيء لا يقبل نفسه
ولا نقيضه والثاني ايضا محال اذ الممتنع معدوم والوجود موجود
لما تقدم ولان امتناعه يقتضي انتفاء الوجودات ضرورة
وجوب اتصاف الخواص بما يتصف به العام المطلق وقد اعترض
بعض المتاخرين لجوابه فمنهم من اختار الشق الثاني وجعل معنى

اتصاف

اتصاف الشيء بالوجود انه لحاله اذا حضر في الذهن اتصف بالوجود
كما يتصف الامور الخارجية بالوجوب والامكان مع عدم
ثبوتهما في الخارج كذلك الوجود ليس له هوية في الخارج مستند
في ذلك الى مجرد تصريح الفاضل الطوسي بانه من المعقولات الثانية
وقد عرفت ما فيه من الخلل وليت شعري ان هذا الفاضل
اذا لم يرض في جزئيات المسائل بمجرد ما نقل عن علماء الكشف
واساطين الائمة المهتدين لانه من الاقناعيات كيف اقنع
نفسه في هذه المسئلة الجليلة بالنقل عن بعض افاضل المنا
ظرين عاكفا على ما استحصله بمجرد النظر مطمئنا اليه ومنهم
من اختار الشق الاول مطمئنا فيه بما مر حجة الى ان الوجود
المطلق اذا اخذ لا بشرط شيء عين الكلي الطبيعي لا يكون امرا واحدا
بل امور متكثرة اذ الوجود المطلق يصدق على وجود الواجب
والممكنات فيكون بعض منه الوجود المطلق واجبا وبعضه ممكنا
خاصا ولا يخفى على من له ادنى دربة باساليبهم ان هذا الكثير
انما يتصور فيما صدق عليه تلك الطبيعة من الافراد واما نفس
حقيقة ذلك المفهوم الذي هو كلي طبيعي فليس فيه كثرة ولا تعدد
الثالث الوجود موجود لما تقدم فلو لم يكن واجبا لكان ممكنا فعلته
لا محالة موجودة فهي اما نفسه او جزء من جزئياته وكلاهما يستلزم
تقدم الشيء على نفسه وقد اجابوا عن هذا ايضا تارة باختيار
ان علته انما هي جزء من جزئياته وتقدم الشيء على نفسه انما يلزم
لو لم يكن الوجود عارضا له اذ هلا عرفت ان العلة يجب تقدمها

الوجود موجود

بالوجود فالتقدم المحال لازم على كل تقدير وتارة بان الوجود
المطلق ليس شيئا واحدا حتى يكون له علة واحدة بل الواجب
موجود مطلق وكل من الممكنات موجود مطلق فعلة كل موجود
مطلق موجود اخر مطلق حتى ينتهي الى موجود مطلق لا موثر
له وقد عرفت ما فيه من الخلل وانما اوردت حكاية كلامهم لتنبيه
النظر على ان العقل ما لم يكن بفطرته السليمة خالصة عن
التحكمات الوضعية والاعتبارات الالفية لا يسعه بينات
البراهين ولا الدلائل النظرية يوصله الى اليقين ولا فما
لهولاء الافاضل مع توغلهم فى امر المجادلة وعلو مسلكهم فى
طريق المباحثة لا يركنون الى الحق المبين مع انساق براهينهم
هذا المساق ويركبون مطايا الاحتمال والتخمين الرابع الوجود
موجود ووجوده نفسه وكل ما كان كذلك فهو واجب اما كونه
موجودا فلما تقدم واما ان وجوده نفسه فلانه لولا ذلك
لكان اما جزءا له او خارجا والاول يفضي الى تركيب الوجود
وقد سبق بطلانه والثاني يستلزم التسلسل المحال الخامس
ان الموجود شيء له الوجود وما له الوجود اعم من ان يكون
عينه او غيره بخلاف طبيعة الوجود فان الشيء ثابت
لنفسه لان ما بالذات لا يمكن رفعه فلا يوثر الخارج فيه وما
ثبت له الوجود لا بواسطة امر فهو الواجب قال وتلك الحقيقة
الواجبة لذاتها هي غير الماخوذة بقيد العموم اذ لا تحقق
للامر العام من حيث هو عام في الخارج وغير الماخوذة بقيد

مخصص

مخصص من القيود الاعتبارية العدمية لما مر وغير الماخوذة
بقيد مخصص من القيود الوجودية لان هذا القيد المخصص
لها لو كان كالصورة بالنسبة اليها لتركب الواجب لذاته
من جزئين او اجزاء مختلفة وهذا محال ولو كان كالامر
العرضي بالنسبة اليها فلا يكون لازما لنفس طبيعتها ولا
استحالة ان يكون قيدا مخصصا وح افتقر الحقيقة الواجبة
في وجوبها الذاتي الى غيرها المباين لها لامتناع وقوع
التسلسل في الامور المترتبة الواقعة بين طرفين حاصرين
اقول اذ قد يطلق الوجود من حيث هو على المقيد بالعموم
والاطلاق اعني الطبيعة بشرط لا شيء كما انه يطلق على
المجرد من هذا القيد اعني الطبيعة لا بشرط شيء والمذكور
في البرهان انما هو اثبات وجوب الطبيعة من حيث هي
هي شرع يبين ان المثبت وجوبه ليس المقيد بقيد العموم
بل الحقيقة المطلقة بالاطلاق الحقيقي دون الاطلاق
المقابل للتقييد فانه في الحقيقة تقييد والواجب لا يمكن
ان يكون مقيدا بوجه من الوجوه اصلا فان القيد الذي
يقيد به طبيعة الواجب لا يخ من ان يكون هو القيد العموم
اعني التجرد عن ساير القيود او قيدا مخصصا بقيد اخراج المقيد
من عمومه وتخصيصه ببعض الجزئيات وتميزه عما يقابله
من الافراد وح لا يخلو اما ان يكون ذلك من القيود الاعتبارية
العدمية او الوجودية الحقيقية فههنا صور ثلث كلها

باطلا اما الاول فلانه اذا كان الحقيقة الواجبيه هي الماخوذة
بقيد العموم يكون الحقيقة الواجبية هي العام من حيث انه
عام والعام من حيث انه عام لا تحقق له في الخارج فيلزم ان يكون
الحقيقة الواجبيه غير موجودة في الخارج ح واما الثانية
فلانه لو كانت الحقيقة الواجبية من حيث انه عام والعام من
حيث انه عام لا تحقق له في الخارج فيلزم ان يكون الحقيقة الواجبيه
التي هي طبيعة الوجود من حيث هي هي مقيدة بالقيود الاعتبارية
العدمية يلزم بامر من اتصاف احد النقيضين بالاخر
فان قلت انما يلزم ذلك ان لو كان القيود الاعتبارية عدما
صرفا وليس كذلك قلنا الامور الاعتبارية لا بد من اشتمالها
على قيد عدمي وح يلزم الامر المذكور لان الجزء الوجودي منه
من حيث انه وجودي راجع الى مطلق الطبيعة فيبقى العدم
الصرف ويلزم الاتصاف المذكور واما الثالثة فلانه لو كانت
الحقيقة الواجبية مقيدة بالقيد الوجودي المخصص فلا يخلو
من ان يكون نسبته الى الحقيقة نسبة الصورة الى المركبات
يكون فصلا مقوما لها او نسبته نسبة العرض الخارج
عن الحقيقة المتقومة هو بها الى لحوقه والاول محال لضرورة
لزوم تركب الحقيقة الواجبية من جزئين اذا كان الفصل المحصل
العالي والمفرد او اجزاء مختلفة ان كان فصلا للنوع هما
وكذا الثاني فان العارض الذي يلحق الشيء لا يخ من ان يكون
سببا عروضه تشوق للشيء او جزوه او امرا خارجا عنه

والاول

والاول باطل ضرورة وجوب ان يكون القيد المخصص
مخرجا لبعض افراد المخصص دون بعض والمساوي لا يصلح
لذلك وبطلان الثاني ظاهر واما الثالث فلانه يلزم
ح افتقار الحقيقة الواجبيه في وجوبها الذاتي الى غيرها
المباين وذلك لانه لو لم يكن الواسطة مباينة للحقيقة
حتى يكون لاحقة لها ولا يمكن ان يكون لحوقها لذاتها
ولا لجزئها فيكون الخارج عنها فلو كان لا يلزم التسلسل
في الامور المرتبة ضرورة ان كل سابق علة للاحق ويكون
ذلك من طرفين حاصرين اي الطبيعة والمخصص ولعلم
المتفطن اللبيب ان هذا بيان شاف وبرهان كاف للمستبصر
الناقد على ان الحقيقة الحقة والطبيعة الواجبية من حيث
انها طبيعة واجبية لا يمكن ان يثبتها شائبة القيد
بوجه من الوجوه ولا يتطرق اليها التعينات الخارجة عنها
بجهة من الجهات نعم تعينها انما هو الاطلاق الحقيقي والحيثية
الجمع الذاتي كما نبهت عليه في المقدمة فليتذكر فانها من
جلائل النكت قال فلئن قيل الحقيقة الواجبية هي الطبيعة
التي هي من لوازمات ما ذكر من الوجود الذي يشترك فيه جميع
الموجودات الخاصة اقول بعد اثبات ما هو الحق ما دام
ينبه على ابطال ما ذهب اليه المتاخرون من المشائين مما
نسبوه الى الحكماء المحققين تحقيقا لما مهده من البرهان
وتشييدا لما اسسه من التبيان فانهم ذهبوا الى الحقيقة

الوجودات ح بدل

الواجبيه هي الطبيعه الخاصة التي هي فرد من افراد الوجود
المطلق وتقابل للوجودات الخاصة الممكنه الا ان وجودات
الممكنات لها ماهيه معروضة لها دون الطبيعه الخاصه
الواجبية فان الوجود نفس ماهياتها اذ ليس للواجب ماهيه
غير طبيعته الوجود كما نصت به البراهين القاطعه فيكون
هذه الطبيعه ما انتقض به الدليل المذكور ضرورة فلهذا
اورد مذهبهم في صورة النقض الاجمالي عليه وتقريره ذلك ان
الدليل يجري عندهم انه كما يستلزم الطبيعه المطلقه الاطلاق
الحقيقي كذلك يستلزم مطلق الطبيعه من حيث انها مطلقة
التي هي من الطبايع الملزومة لها فانها ايضا وجود بحت لا
اعتبار معها غير اعتبار عدم القيود وذلك وان كان من
القيود الخارجه الا انه من الاعتبارات العدمية التي لا دخل
في طبيعة الوجود وما زاد باعتبارها في نفس الطبيعة شيء
فيكون الطبيعه ح بحتا مجردا ثم ان قول الوجود المطلق عندهم
على الوجودات لما كان بالتشكيك يلزم ان يكون قوله عليها
قول اللازم على الملزومات وان كان نفس ماهية بعض الافراد
كما ستعرف انفا فلهذا قال هي الطبيعه التي هي من ملزومات
ما ذكر قال ولا يلزم من هذا ان يكون تلك الحقيقة نفس
الوجود ولا يغاير الوجود ويكون قول الوجود على تلك الحقيقه
الملزومه وعلى ساير الوجودات الباقية الملزومة بالنسبة
اليه على سبيل التشكيك اقول هذا شروع في دفع ما يمكن ايراده

الماهيات المغايرة للوجود فيكون مؤثرة في الوجود لا بشرط الوجود ان تلك الحقيقة ح

على ما ذهب

على ما ذهب اليه المتاخرون حتى تحقق مذهبهم ويتبين بعد ذلك
ابطاله جريا على مقتضى عادته كما سبق التنبيه عليه من جملة
ذلك انه يلزم ح ان يكون تلك الحقيقة اعني الطبيعه
الواجبيه من الماهيات المغايرة للوجود ضرورة وجوب
تحقق المغايرة بين الملزوم ولازمه وح يلزم ان يكون
تلك الطبيعه مؤثرة في الوجود لا بشرط الوجود اعني بدون
اعتبار انضمامها بالوجود وذلك لما تقرر ان الحقيقة الوا
جبيه هي العلة التامه المؤثرة الموجبة بالذات بدون
الاحتياج الى امر خارج واعتبار انضمامها معها فاجاب
بانه يلزم ذلك لو لم يكن تلك الحقيقة نفس الوجود البحت
بدون انضمام امر آخر معه اما اذا كانت نفسه كما هو مذهبهم
فلا يرد شيء مما ذكرنا اذ الخصوصية الواجبية عندهم
هي تاكد معنى الوجود نفسه وتنزهه عما يشوب صرافته
الذاتية فالحقيقة الخاصة الواجبية ح لا يغاير الوجود
المطلق بالذات فان قلت كيف يمكن المعارض ان يكون العارض
الذي يلحق الشيء بعد ثبوته وتحققه نفس معروضه السابق
عليه ومقوما له قلت العروض انما يتصور ههنا في العقل
كما سيجيء بيانه اما في الخارج فهو نفسه ولا ينتقض هذا با
لماهيات الممكنة اذ نسبتها الى حقيقتها الوجودية كذلك
فانه ليس لتلك الحصص على دابهم وجود في الاعيان بل انما
هي اعتبارات عقلية ليس لها في الخارج مجاز وان طبيعه

الوجود

المطلقة معروضة للتشكيك لا يلزم ان يكون ساير حصصها
اعتبارات عقلية اذ منها ما هو الوجود الحقيقي الذي يوجد
بنفسه ويوجد به غيره ولا ان يكون عارضة ايضا اذ
معروض التشكيك انما هو المطلق الشامل ومن البين ان
عروض التشكيك للامر الاعم ولحوقه له لا يوجب عروضه
لسائر لوازمه ومعروضاته فان ذلك الامر المعموم
جاز ان لا يقبله اذ لا يلزم من كون اللازم مشككا كون
ملزومه كذلك قوله ويكون قول الوجود استعمالا بابلغ
الكلام ثم ان ههنا نكتة لا يخلو التنبيه عليها عن فائدة
وهي ان الطبيعة الكلية المطلقة العارضة للحقائق
المتخالفة والماهيات المتنوعة اذا قيست الى حصصها
الخاصة فاما ان يكون تلك الحصص غير مستبدلة الحقائق
بل حقائق الكل انما هي تلك الطبيعة المطلقة الواحدة فيكون
قولها على تلك الحصص قولا متواطيا ذاتيا وان كان قولها
على لحوقات الحصص قولا عرضيا واما ان يكون تلك الحصص
مستبدلة الحقائق بمعنى انها مشتركة كلها في حصول تلك
الطبيعة الثابتة النازلة منزلة المحل لا يكون كالعوارض
الغير النازلة لها آخذة من سماء معين اما في الاولية
بالنسبة الى تلك الطبيعة او الاثنينية او الاشدية او نحوها
الى حيث ينتهي الاحصة لا يكون اولى منها من تلك الحصص بالنسبة
اليها بعين لسيرها من الحصص ما يظهر منها بجميع احكامها ظهورها

وفي

في تلك الحصة بان يكون تلك الحصة ملحوقة بجميع لواحقها
الخاصة بها بدون مانعة خصوصياتها اياها وذلك انما
يكون بخلو تلك الطبيعة الثابتة في تلك الحصة عن الخصوصيات
الخارجة عنها التي هي بمنزلة الاعراض الغير القارة المتبدلة
عليها فيكون قول الطبيعة المطلقة ح على تلك الحصص قولا
مشككا عرضيا لا يقال ان خلو تلك الطبيعة عن الخصوصيات
ينافي ما تقدم من ان تلك الحقيقة عندهم لها خصوصية
امتيازية مقابلة لساير الخصوصيات والا لا يكون حصة لها
لانا نقول ان الخلو عن الخصوصيات ايضا خصوصية امتيازية
مقابلة لساير الخصوصيات الا ان ساير الخصوصيات لكونها
امورا خارجة عن نفس تلك الحقيقة لا يمكن ان يظهر احكام
تلك الحقيقة من حيث هي هي بها وذلك لان الاولية او
الاشدية او نحوها في الحصص انما يتصور بان يكون خصوصياتها
المتبدلة مندرجة في مانعتها للحوق ما يلحق الطبيعة لذاتها
ولزومها للحصة المخصوصة الى ان ينتهي الى حصة لا يكون لها
تلك الخصوصية المانعة بل خصوصيتها الامتيازية انما
هي تنزهها عن الخصوصيات المانعة كما تنبهت عليه آنفا
اذا عرفت هذا فنقول ان العروض انما طراء للطبيعة المطلقة
باعتبار مقايستها للامور المتبدلة والحصص المتخالفة
بمتاركة القيود الزائدة والاعتبارات الخارجة التي
هي سماء عروض الامكان واما بالقياس الى الحصة التي هي

اولى الحصص التي خصوصيتها انما هي خلوها عن تلك الامور الخارجة
فلا يتصور العروض اصلا باعتبار خلوها عن القيود الخارجة
وان كان ذلك ايضا عارضا باعتبار ان هذا الاعتبار قيد
خارج مقابل لساير خصوصيات الحصص والمتفطن اللبيب
المهتدي الى طريق الحق يكفيه اقتفاء قايد التوفيق ان يوفق
بين هذا الكلام وبين سابقه عليه في المقدمة بعض التوفيق
عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذات الجمال يشير

قال ولا يلزم ان يكون تلك الحصة موجودة مرتين كساير
الوجودات الباقية فان الموجودية المشتركة بينها وبين الوجودات
الباقية هي نفس تلك الحقيقة في الاعيان وان كانت من
العوارض الزايدة عليها بحسب العقول والاذهان اقول
هذا ايضا دفع لما يمكن ان يورد ههنا وهو ان الوجود لو كان
مقولا على الحقيقة الواجبية وعلى ساير الوجودات بالتشكيك
والعروض يلزم ان يكون تلك الحقيقة موجودة مرتين والتالي
ظاهر الفساد اما بيان الملازمة فلانه اذا كان الوجود مشككا
عارضا يلزم ان يكون معنى مشتركا بين ساير الوجودات
وبين تلك الحقيقة فكما ان ساير الوجودات موجودة مرتين
احديهما من حيث انها وجودات في نفسها والاخرى من حيث
عروض الوجود المطلق اياها يلزم ان يكون تلك الحقيقة
ايضا كذلك لا سيما اذا كانت تلك الحقيقة واجبة لذاتها فانا
يلزم ان يكون علة موثرة في جميع ما عداها فيلزم ان يكون

متقدما

متقدما في الوجود على الكل حتى على الموجودية المشتركة ضرورة
وجوب تقدم العلة التامة عليه بالوجود على معلولها فاجاب عن
ذلك بانه انما يلزم ذلك ان لو كانت الموجودية المشتركة بين
الوجودات امرا مغايرا في الاعيان لتلك الحقيقة وليس كذلك
بل الموجودية نفس تلك الحقيقة في الاعيان وان كانت من
العوارض الزايدة عليها بحسب العقول والاذهان لا يقال اذا
كان الموجودية المشتركة نفس تلك الحقيقة في الاعيان يلزم
ان يكون تلك الحقيقة في الاعيان لا حصة للماهية وذلك
باطل بالضرورة لانه انما يلزم ذلك ان لو كان في الاعيان
من اللحوق المذكور اثر وليس كذلك فان الموجودية المشتركة
حصصا مختلفة الحقايق يكون باعتبار كل حصة كذلك كما
الماشي مثلا بالنسبة الى حصصه الموجودة في الانسان
والفرس وغيرهما فانه ليس للمشي المطلق في الخارج وجود
متميز في تلك الماهيات عن حصصه المتخالفة وان كان في
العقل مستقلا في الوجود مثل حصصه لاحقا اياها
فاللحوق انما يعرض للمطلق باعتبار حصوله في العقل واما
في الخارج فليس الا الحصص المتخالفة فلا لحوق فيه اصلا
قال قلنا ان الطبيعة الواجبية الملزومة لمطلق الوجود
ان صح ان يكون ذات افراد ذهنية او عقلية فلو وجد
منها فرد وامتنعت الافراد الباقية كانت الافراد كلها
ممكنة بحسب ذاتها فلو امتنع البعض لامتنع بالغير ولو وجب

البعض لوجب بالغير فان سابا لذات لا يزول بالغير اقول
هذا جواب لما اورده نقضا على الدليل المذكور بما ذهب
اليه المشاؤون يبطل به مذهبهم وهو ان تعالى الطبيعة الملزومة
لمطلق الوجود التي هي الواجبة عندكم ان صح ان يكون ذات
افراد بكون الطبيعة بالنسبة اليها حقيقية كلية سواء كانت
ذات افراد حقيقية عقلية كساير الكليات الحقيقية او كانت
ذات افراد اعتبارية ذهنية كالكليات الفرضية مثل اللاشيء
واللاامكان او لا يصح فان صح فلا يخلو اما ان يكون الموجود
منه واحدا او اكثر والثاني ظاهر البطلان وعلى تقدير
الاول يلزم ان يكون افراد الطبيعة الواجبية ممكنة بالذات
امتنعت الافراد الباقية منها او امكنت ضرورة امتناع وجودها
بالذات وامتناعها بها ولا يلزم خلاف الفرض لا يقال انما
يلزم هذا الفرض المذكور ان يكون ممكنة الاتصاف لا ممكنة الوجود
فان الطبيعة الملزومة الواجبة عندهم لما كان نفس
الوجود يكون ممكنة الاتصاف بعينه هو ممكنة الوجود
واذا كانت الافراد كلها ممكنة بحسب ذاتها فلو امتنع البعض
لامتنع بالغير ولو وجب البعض ايضا لوجب بالغير ويكون
الافراد كلها باقية على امكانها الذاتي لان سابا لذات لا يزول
بالغير فلا يكون فرد من افراده واجبا لذاته فان قيل ان اريد
بالامكان الامكان العام فلا يلزم ح ان يكون افراد الطبيعة
لو وجبت لوجبت بالغير لجواز ان يكون بعضها واجبا لذاته

على هذا

على هذا التقدير وان اريد به الامكان الخاص فممنوع ان الطبيعة
الواجبة لو صح ان يكون تلك الافراد ممكنة بالامكان الخاص
كيف وبين مفهوميهما تنافي فالصدق نعم اللازم على هذا
التقدير ان يكون تلك الافراد ليست ممتنعة لذاتها وهذا مفهوم
الامكان العام لا امكان الخاص قلنا الكلام على تقدير ان يكون
تلك الطبيعة الواجبة البسيطة ذات افراد وان يكون الموجود
منها واحدا والباقي ممتنعا وح ظهر لزوم كون الافراد كلها ممكنة
بالامكان الخاص فانه لو لم يكن كذلك فاما ان تكون افرادها
مختلفة متنوعة في الوجوب والامتناع والامكان او
متفقة والاول يدفعه البساطة الواجبية فح لو لم يكن
كلها ممكنة بالامكان الخاص فاما كلها واجبة او كلها
ممتنعة والاول يستلزم وجوب الممتنع والثاني امتناع
الواجب ومن هذا يعرف اقتضاء طبيعة الوجوب الوحدة
الذاتية فتنبه قال وان لم يمكن ان يكون ذات افراد
ذهنية او عقلية اما لان تعينها نفس حقيقتها في الخارج
او لانها اقتضت تعينها لذاتها فامتنعت الافراد الباقية
الموجودة لذاتها ايضا او لان تلك الطبيعة المتعينة
بالذات لما استحال ان تكون معقولة لشيء من العقول
فاستحال ان يكون ذات افراد عقلية او ذهنية او لان تلك
الطبيعة لما امتنع اقترانها بالغير او اقترنا بالغير
بها فاستحال ان يكون ذات افراد كثيرة اقول هذا بيان

الشق الثاني من الترديد المذكور وهو ان شيء من الطبيعة
الواجبية مما لم يمكن ان يكون ذات افراد ذهنية او عقلية
ولما كان الحق هو هذا وقد استبعده العقل كل الاستبعاد
بناء على ان الطبايع المعقولة يمتنع ان لا يكون ذات افراد
كما ان الحقايق بدون ان تكون محفوفة بالعوارض الخارجية
المشخصة والغواشي الغريبة المحددة يستحيل ان تكون آن تصير
جزئية حقيقية اردنا ان نحقق ذلك ونبينه بوجوه عدة
يظهر بها ان منشاء ذلك الاستبعاد رسوخ العقائد المعادية
وتقرير ذلك ان اشتراك افراد تلك الحقيقة يتصور على وجوه
فانه اما بان يكون تعينها نفس حقيقتها في الخارج فلو وجد
منها فردان لزم قلب الحقيقة وذلك بين الاستحالة واما
بان يكون التعين مقتضى نفس الحقيقة فان هذه الحقيقة
ح بالنظر الى ذاتها وان كانت ذات افراد موجودة لانها
طبيعة واجبية لكن لما اقتضت التعين لذاتها امتنعت
الافراد الباقية الموجودة لذاتها ايضا وذلك لان تلك
الافراد الباقية تقتضي العدم لذاتها باعتبار اقتضاء
الطبيعة التعين لذاتها وتقتضي الوجود ايضا لذاتها
وهذا من جملة اقسام الممتنع لا يقال الممتنع من اقسام الممكن
العام وسلب احدى الضرورتين معتبر في مفهومه فكيف
يكون هذا داخلا في الممتنع مع اشتماله على الضرورتين لانا
نقول وان كان بحسب مفهومه مشتملا على الضرورتين

لكن

لكن ضرورة الوجود مسلوبة عنه بحسب الذات بضرورة
العدم صادقة عليه فيكون ممتنعا بحسب ذاته ثم ان هذين
الوجهين بحسب الظاهر انما يدلان على امتناع الافراد العقلية
دون الذهنية لاستلزامها امتناع تعدد افراد تلك الحقيقة
المتعينة في الخارج بحسب ذاتها واما بحسب ما حصل منها
في العقل انما باعتبار مفهومه الذهني فلا دلالة لهما عليه قطعا
فلهذا نعرض لوجهين آخرين احدهما لبيان امتناع الافراد
الذهنية والثاني لبيان امتناع مطلق الافراد اما الاول فلان
فنقول كل طبيعة متعينة لذاتها يمتنع ان يكون معقولا
لشيء من العقول وذلك لوجهين الاول ان التعقل ليس بانطباع
المعقول في العاقل بل الحصول نسبة اتحادية بين المعقول
والعاقل بحيث لا يتميزان في الوجود كما سنطلع عليه والتعين
يستلزم الامتياز عن سائر ما عداه فلا يجتمع المعقولية
مع التعين الذاتي والثاني ان كل معقول بتعينه انما هو بالعاقل
فلو كان له تعين آخر لزم ان يكون لشيء تعينات وذلك يستحيل
فاذا استحال ان يكون معقولا لشيء من العقول استحال ان يكون
ذات افراد كثيرة لان الافراد انما تتصور باعتبار مطابقة
الصور المعقولة لها فلا يمكن منها انتزاع الصور المطابقة تحقق
الافراد ضرورة امتناع تحقق احد المتطابقين بدون الآخر
واما الثاني فلان الطبيعة المتعينة بذاتها مجردة في نفسها
فيمتنع اقتران الغير بها واقترانها بالغير فان اقتران

التعدد انما يتصور بما هو قابل للتخصيص والتعيين والتعين
بنفسه ليس كذلك واذا استحال اقتران التعدد بما استحال
ان يكون ذات افراد كثيرة عقلية كانت او ذهنية ثم اعلم
ان في تعدد هذه الوجوه تنبيها على حصر ما يمكن ان يكون
ذات افراد كثيرة في الصور الاربع وبيان الحصر ان الاشتراك
ههنا عبارة عن التطابق بين الصورتين العقليتين اما في الخارج
من الصور المتكثرة فالاشتراك لا يتصور بدون تحقق الصورة
العقلية والصورة المتكثرة وح نقول انتفاءه اما بانتفاء
الصورة العقلية وذلك بانتفاء تعقله او بانتفاء الصور
المتكثرة وانتفاء الصور المتكثرة اما بانتفاء موجبها
وهو اقتران التعدد او بوجود مانع لها والمانع اما ان
يكون نفس الحقيقة او امرا خارجا عنها لا دخل لها فالاول
لا يكون مانعا لها والاول بان يكون الهوية الخارجية نفس
طبيعتها والثاني بان يكون مقتضى نفس طبيعتها وح يمتنع
صدق شيء من هذه الصور على فرد غير نفس طبيعتها ولا يلزم
قلب تلك الطبيعة الى غيرها وذلك بين الاستحالة فان قلت
انما يلزم ذلك لو وجب صدق طبيعة الكلي على الافراد في
الخارج وليس كذلك لما تقرر في المنطق ان امكان فرض
الصدق كاف قلنا فرض الصدق ههنا غير ممكن للزوم
القلب المذكور فان قلت غاية ما في الباب ان يكون
ذلك الصدق ممتنعا وفرض الممتنع ليس بمستحيل بل يمكن

فيمكن

فيمكن فرض صدقه قلنا ما هو غير مستحيل فرض الممتنع وما يلزم
ههنا فرض ممتنع والفرق بينهما بين قال فان كانت
حقيقته من حيث هي هي مغايرة لحقيقة الوجود الخارجي
والكون العيني الذي يكون به الماهيات الحقيقية بمقارنتها
فالاعيان بالذات كان اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين
بالاشتراك اللفظي دون المعنوي على ان تلك الطبيعة لا بد
ان لا يكون في نفسها الكون العيني لوجوب بساطتها وح اما
ان يكون سائر الماهيات الحقيقية او امر من الامور العقلية
ويلزم من ذلك كثير من المحالات وان لم يكن مغايرة لها
امتنع استلزام الوجوبات الخاصة العينية الممكنة لحقيقة
الوجود المطلق واشتراكها فيها وصدق تلك الحقيقة عليها
او وجب استلزامها للحقيقة الواجبة لذاتها واشتراكها
فيها وصدق تلك الحقيقة عليها ومن الممتنع ان يكون الوجوبات
الخاصة الممكنة ملزومة للحقيقة الواجبة بحسب الذات
فانا قد برهنا في كتبنا الحكمية ان تلك الطبيعة يمتنع
ان يكون فيها جهة امكانية محضة وقابلية شيء من
الاوصاف الوجودية الحقيقية اقول اذا تقرر ان
الطبيعة الواجبية الملزومة يمتنع ان يكون ذات افراد
ذهنية او عقلية فح نقول ان تلك الطبيعة لا تخلو من
ان يكون مغايرة بالذات لحقيقة الوجود الخارجي والكون
العيني الذي هو عبارة عما يكون الماهيات بمقارنتها

والكون العيني

فالاعيان بحيث لا يكون معنى مشترك بينهما اصلا بل الحصر
ما به الاشتراك بينهما على مجرد اطلاق لفظ الوجود او لا يكون
مغايرة لها هذه المغايرة فان كان الاول يلزم ان يكون
اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظي دون
المعنوي فانه يمكن ان يقال ههنا ان مجرد تحقق المغايرة
الذاتية بين الحقيقة الواجبية والكون العيني لا يستلزم
ان يكون اطلاق لفظ الوجود عليها بالاشتراك اللفظي لا
يجوز ان يكون لغرض مشترك بينهما اذ الاشتراك في العارض
لا ينافي المغايرة الذاتية لهذا اشار الى دفعه بقوله على ان
تلك الطبيعة وتقريره ان تلك المغايرة اما ان يستلزم
الاشتراك اللفظي او كثير من الحالات وبيان ذلك ان تلك الطبيعة
لا بد وان يكون في نفسها الكون العيني بمعنى ان لا يكون عينها
ولا جزؤها اذ على تقدير ان يكون عينها يلزم خلاف المقدر
فان المقدر انما هو المغايرة بينهما وعلى تقدير ان يكون جزؤها
يلزم التركيب ووجوب البساطة ينافي ذلك فاذن يلزم
ان يكون غير الكون العيني ومعروضا له فح اما ان يكون ذلك
المعروض من الماهيات الحقيقية كما هو مذهب المتكلمين او
امرا من الامور العقلية الاعتبارية وعلى كلا التقديرين
يلزم كثير من المحالات اما على تقدير ان يكون الطبيعة الواجبية
امرا حقيقيا معروضا للكون والكون امر خارج عن حقيقته
فلما يلزم ح من جواز انفكاك الوجود عن الطبيعة الواجبية

ضرورة

ضرورة لزوم كون الوجود ممكنا والممكن ما لا يجوز زواله
وعدمه ومن تقدم الوجود على نفسه ضرورة تقدم الطبيعة
الواجبية التي هي العلة بالوجود على الوجود ومن كون الطبيعة
الواجبية فاعلا وقابلا وانحلالها الى جزئيه ولما يلزم ايضا
ان يوجد شيء مرتين اذ مقارنة الكون هي الموجبة للوجود
كما في سائر الماهيات ولما كان الواجب متقدما في الوجود يجب
ان يكون موجودا قبل هذا الوجود واما على تقدير ان يكون
الطبيعة الواجبية التي هي مبدأ الكل امرا اعتباريا فللزوم
ما ذكر من الوجوه المحال مع لزوم تخلف العلة عن المعلول
في الخارج وان كان الثاني وهو ان يكون المغايرة بين
الحقيقة الواجبية وبين الكون العيني منتفية فيلزم
احد الامرين اما امتناع استلزام الوجودات الخاصة
الممكنة للوجود المطلق او استلزام الوجودات العينية
الممكنة للحقيقة الواجبية وذلك لان الوجودات الخاصة
العينية الممكنة الخ من ان يكون حقيقتها مغايرة بالذات
للكون العيني الذي بمقارنتها تكون الماهيات اولا
فان كان الاول يلزم امتناع استلزام الوجودات الخاصة
الممكنة بحيثية الوجود المطلق واشتراك تلك الوجودات
في الحقيقة المطلقة وصدق تلك الحقيقة عليها وذلك
لان المغايرة بالذات بين الوجودين تقتضي التغاير في الوجود
وكل واحد من هذه الامور يقتضي الاتحاد فيه فلا يجتمعان

وان كان الثاني وهو ان تكون المغايرة بالذات منتفية
بين تلك الوجودات العينية الممكنة وبين حقيقة الوجود
المطلق يلزم الامر الثاني وهو استلزام الوجودات الممكنة
للحقيقة الواجبة ضرورة استلزام الخاص للمطلق العام
الذي لا ينفك عن الحقيقة الواجبة وح يلزم اشتراكها
فيها وصدقها عليها ولا شك في امتناع استلزام الوجودات
الخاصة الممكنة للحقيقة الواجبة بحسب الذات فانهم قد
صرحوا في كتبهم الكلية على امتناع ان يكون في الطبيعة الملزومية
جهة امكانية محضة وقابلية شيء من الاوصاف الوجودية
ولا يلزم ان يكون الواجب لذاته ليس واحدا من جميع الجهات
لانا لا نسلم المغايرة بالذات لا يلزم ان يكون المغايرة
مطلقا منتفية اذ قد تكون المغايرة بحسب اللواحق والعوارض
تحققه فان مثل هذه المغايرة لا تخالف بها الحقائق فيكون
الملزوم على هذا التقدير ايضا هو الحقيقة الواجبة لا غير
ويلزم الامور المذكورة قال على ان اجتماع الاشتراك واختصاص
احد المتماثلين بالحالية والاخر بالمحلية واتصاف احدهما بصفة
دون الاخر من غير ان يكون هناك فارق من الاحكام والاحوال
المستحيلة بالذات اقول هذا دليل اخر بالاستدلال على
ابطال الشق الثاني من الترديد وذلك لانه اذا كانت الحقيقة
الواجبية غير مغايرة بالذات للمطلق الوجود والوجودات
الممكنة ايضا مغايرة لها يلزم ان يكون الكل متماثلا في الحقيقة

ويلزم اختصاص احد المتماثلين بالحالية اي العارضية والاخر
بالمحلية اي المعروضية ويلزم ايضا اختصاص احدهما بصفة
الواجبية والباقي بالممكنية من غير ان يكون هناك فارق واختصاص
المتماثلات بالامور المتقابلة المتنافية من الاحكام المستحيلة
بالذات اذ تنافي اللوازم انما يتحقق بتنافي الملزومات
ولهذا يستدلون به عليه والتنافي بين العارضية والمعروضية
والواجبية والممكنية بين لا يقال مع بقاء احتمال القول
بالتشكيك خاليا عن الدافع كيف يتم الجزم بالتماثل فان
اللازم من الترديد المذكور ان سائر الوجودات واجبة
كانت او ممكنة متماثلة في حقيقة الوجود المطلق ويلزم منه
ان لا يكون مشككا اصلا اذ سائر الطبائع الكلية مشككة
او متواطية عارضة او ذاتية فان لها افرادا خاصة عينية
يكون قولها عليها قولا نوعيا وان كان قول كل منها مخالفا
للاخر بالنسبة الى الافراد الحقيقية منها لانا نقول نشير
انفا الى دفع ذلك الاحتمال بالاستقلال وتلخيص هذا
البرهان ان يقال ان الوجود الخاص الواجبي الملزوم
لحقيقة مطلق الوجود اما ان يكون قابلا للاشتراك
اولا والاول ظاهر البطلان لمنافاته الوجوب الذاتي
على ما عرفت وعلى التقدير الثاني لا يخ من ان يكون حقيقة
غير حقيقة الوجود المطلق وذلك باطل للزومه تقدم الشيء
على نفسه وغيره من وجوه المحالات او عين حقيقته ويلزم

ح احد الامرين اما امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة
لمطلق الوجود واستلزامها للوجود الخاص الواجبي وكلاهما
بين الاستحالة اما الاولى فلاقتضاء الخواص استلزامها للمطلق
العام ضرورة واما الثاني فلما برهنوا عليه فعلم من هذا ان
القول بالطبيعة الملزومة التي هي الوجود الخاص باطل قال
ثم ان الوجود الحاصل للماهيات المختلفة والطبايع المتخالفة
لا يقبل الوجود والعدم لما اشير اليه في موضعه فيجب ان يكون
واجبا لذاته وح لو وجد هناك موجود آخر مغاير له
لتعدد الواجب لذاته والقايل بالتشكيك ينكره كل الانكار
هذا اذا ذهب القايل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال
العقلي لا غير واما اذا ذهب مذهب الوجوب والثبوت الضروري
ويتمسك في بيانه باثبات الاولية والاقدمية والاشدية
والاكملية والاتمية وسيتها بالنسبة الى الطبيعة الواجبية
الملزومة للكون العيني المطلق وتبايناتها بالنسبة الى
الملزومات الاخر الباقية سنعتاد لك فان ثبوت تلك
الاحوال له بالقياس اليها يبنى على ثبوت تلك الطبيعة الملزومة
له في نفس الامر على ما ذكروه فلو بين ثبوتها بذلك لزم
المصادرة على المطلوب اقول هذا دليل على بطلان القول
بالتشكيك الذي هو مبنى قواعد المشائين في هذه المسئلة
وعمدة عقايدهم ولما التزم المصنف ان يسوق الكلام
في هذه الرسالة مساق اهل النظر وجب عليه ان يراعي

فهذا

فهذا الاستدلال سايرا طريقتهم الممكنة الورود تتميما لما هو
بصدده وتسديدا للدليل عن مواقع خلله ولما كان كلامه
فيما تقدم من الادلة المذكورة سبوقا على طريقة التعليل
والاستدلال فلا وفق للقايلين بالتشكيك ههنا ان يسلكوا
في البحث مسلك المنع على طريقة التجويز والاحتمال فلهذا
قدم هذا الشق ولهم ايضا ان يسلكوا مسلك التعليل على
سبيل المعارضة فيقولوا سابق كلامه من التلميح لهلا
يدخل فيه شيء من الدخليل والاولان كان دقة انما هو باثبات
المقدمة الممنوعة تعرض له بقوله ان الوجود المطلق بمعنى
لا بشرط شيء الحاصل للماهيات والطبايع المتخالفة قد بين في
موضعه انه لا يقبل الوجود والعدم لذاته وكل شيء لا يقبل
الوجود والعدم لذاته يجب ان يكون واجبا لذاته فيجب
ان يكون الوجود واجبا لذاته وح نقول القول بالتشكيك
سيلزم وجود موجود آخر من افراده موصوف بهذه الصفة
ولو وجد هناك موجود آخر غير هذه الطبيعة المطلقة
بهذه الصفة لزم تعدد الواجب لذاته سواء كان ارضيا
او سماويا والقايل بالتشكيك ينكر تعدد الواجب كل الانكار
لا يقال انما يلزم تعدد الواجب لو لم تكن الطبيعة الملزومة
موجودة بالوجود المطلق متحدة معه في الوجود واما اذا كان
كذلك فلا يلزم ذلك قلنا ان البرهان الدال على واجبية
الوجود المطلق يدل ايضا على انه يجب ان يكون مستقلا

وكل شيء لا يقبل الوجود والعدم لذاته يجب ان يكون واجبا لذاته

سواء كان ملزوما لهذه الطبيعة او لا

في الوجود الخارجي موجودا بذاته بدون انضمام شيء معه
فاذا استلزم القول بالتشكيك وجوب الطبيعة الملزومة
يكون ذلك ايضا مستقلا في الوجود ويلزم التعدد ضرورة
هذا اذا ذهب القائل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال
العقلي بان نقول انما يلزم ما لزم لو لم يكن قول مطلق الوجود
على الطبيعة الملزومة وعلى سائر الوجودات بالتشكيك
واما على تقدير احتمال هذا وتجويز العقل اياه فلا يلزم فان
قيل ح يكون كلاما على السند وهذا غير مستقيم على قواعدهم
قلنا نعم الا ان السند ههنا مساو للمنع على ما هو المستفاد
من عبارة المانع فابطاله يكون دفعا للمنع اما اذا ذهب مذهب
المعارضة والاستدلال وادعى وجوب القول بالتشكيك
وثبوته بالضرورة وتمسك في بيان ذلك باثبات الاولوية
والاسبقية والاكملية والاقدمية والاهمية وسائرها
بالنسبة الى الطبيعة الواجبية الملزومة للكون العيني
المطلق واثبات سائر تلك الامور كعدم الاولوية وعدم
الاقدمية والاضعفية والانقصية بالنسبة الى الملزومات
الاخر الباقية التي هي الوجودات الخاصة الممكنة منعنا
ذلك اي منعنا اختصاص الطبيعة الملزومة الواجبية
بتلك الاحوال فان ثبوت تلك الاحوال النسبية العارضة للطبيعة
الملزومة الواجبية بالقياس الى الممكن وتحقق الصفات سيما
النسبية هيهنا موقوف على تحقق الموصوف الذي هو احد

المتشبثين

المتشبثين فلو بقي ثبوت الحقيقة الواجبية بتلك الاحوال
والنسب لزم المصادرة على المطلوب الاول وذلك ظاهر
هذا هو المراد لهذا المساق وقد خفي ابطال ذلك والاعتماد
الكبير بما يخلصه ان عروض التشكيك الذي يوجب تقرر
عرضية معروضة لموصوفات لا تحقق الا بتبدل اشخاص
ذلك اللازم العارض المشتمل عليها على سبيل التعاقب بالقياس
الى ما ذكر من المحل او بتبدل انواع ذلك اللازم المشتمل عليها
على سبيل التعاقب ايضا بالنسبة اليه بعلم تفصيل ذلك
ما بينه الفاضل الطوسي في شرحه للاشارات حيث قال
ذلك انما يصور في حقيقة يمكن ان يجعل بازائه منزلة محل
ثابت لحال غير قار يتبدل نوعية اذا قيس بما يوجد منها
في آن الى ما يوجد في آن آخر بحيث يجد ما يوجد في كل آن
متوسطا في المعنى الذي يكون التشكيك بحسبه بين ما يوجد
في آنين يحيطان به الى ههنا كلامه اذا تقرر هذا فنقول صحة
تبدل الوجودات المخالفة بالنوع او الشخص على الماهية العينية
الحسية ظاهر البطلان فان تلك الماهية بدون شرط
الوجود لا يمكن ان تبقى بعينها وتنتقل من احدى تلك الاحوال
الى الاخرى ولئن سلمنا لكن لا نسلم تحقق اشخاص متعاقبة بالقياس
الى شيء من الماهيات النوعية من حيث انها ماهية واحدة نوعية
ان اريد بها ذلك والا فلا نسلم امتناع تقوم الماهيات
به ح فان احد فرديه بالنسبة الى احدى الماهيتين قوي والآخر

ملخصه
لموضوعاته

انتقل البنية الى الاخرى جاز ان تقوم بها ماهية واحدة الحقيقية
عند المشائين مقومة لانواع الاجسام مع ان الفرد الذي
يوجد منها في الافلاك اقوى واشد من الذي يوجد منها في العناصر
قال ثم انا نقول ان مفهوم تلك الطبيعة غير مفهوم شيء
من التعينات التي هي من العوارض المستدعية لتحقق موضوعات
يتعلق بها في الوجود العيني والعقلي وجودية كانت او عدمية
فلئن قيل ان تعينها الذي هو نفس تلك الطبيعة في الاعيان
جاز ان يكون ملزوم مطلق التعين ويكون قول القائل المطلق
عليه وعلى غيره من التعينات الباقية اما على سبيل التشكيك
واما على سبيل الاشتراك اللفظي دون المعنوي وجاز ان لا
يكون تعينها معقولا ولا مستدعيا لتحقق موضوعات يتعلق
بها في الوجود على شيء من هذين التقديرين قلنا قد بينا في
كتبنا الحكمية ان مفهوم التعين ومعناه مفهوم واحد ضروري
لا يختلف الا باختلاف الاضافات الى الموضوعات ومن البين ان تعقل
الاضافة لا يستدعي تعقل المضاف اليه بكنه حقيقته اقول
لما تقرر عند القائلين باثبات الطبيعة الملزومة انها لا يمكن
ان يكون ذات افراد ذهنية او عقلية حتى يصلح لان يكون
حقيقة واجبية كما عرفت والطبائع الممتنعة الافراد ذهنا
وخارجا منحصرة في الصور الاربع كما بينت عليه شرع يبين استثناء
الصور الاربع عن الطبيعة الملزومة تحقيقا لما هو الحق في نظر
التعليم والتبيين من عدم صلوحها للواجبية على تقدير ثبوتها

وتنزلا على قاعدة النظر والبحث بعد تسليم بعض مقدمات
الخصم وتقرير ذلك ان الطبيعة الملزومة بعد تسليم تحققها
وثبوتها لا يصلح لان يكون حقيقة واجبية وذلك لان الحقيقة
الواجبية التي هي الوجود الخاص على ما تقرر يجب ان يكون
ممتنعة الافراد ذهنا وخارجا والطبيعة الملزومة ليست
من هذا القبيل فانها لو كانت من هذا القبيل يجب ان يكون
من احدى الصور الاربع والتالي باطل اما الملازمة فلما سبق
من الحصر العقلي واما بطلان التالي فلان الطبيعة الملزومة
لا يمكن ان يكون من الصورة الاولى في شرع وهو ان يكون تلك
الطبيعة عبارة عن نفس التعين لان التعين من العوارض
المستدعية لتحقق موضوعات يتعلق بها في الوجود العيني
ان كانت تعينات خارجية وفي الوجود العقلي ان كانت تعينات
ذهنية فح يمتنع ان يكون الطبيعة الملزومة على تقدير تسليمها
عين هذا المفهوم وذلك لانها على تقدير تسليمها يجب ان
يكون من الحقائق القائمة بنفسها المقوم بغيرها فكيف يصح
ان يكون نفس العارض المستدعي وجوده تحقق موضوع
في الخارج او في العقل سواء كان ذهنيا في وجوديته ذلك العارض
او عدمية على ما هو المشهور من الخلاف في الواقع فيه فلئن
قيل انما يلزم ذلك لو كان التعين طبيعة نوعية واحدة
ويكون سائر التعينات متفقة فيها اتفاق افراد الحقيقة
النوعية في طبيعتها اما اذا كان قول التعين على افراده قولا

عرضيا ويكون التعين الذي هو نفس تلك الطبيعة في الاعيان
ملزوما لمطلق التعين لا يلزم ذلك اذ على تقدير ان يكون افراد
مطلق التعين مختلفات الحقايق يمكن ان يكون بعضها قايما
بنفسه وبعضها قايما بغيره ولئن سلمنا ذلك لكن لا يجوز ان
يكون قول التعين المطلق على التعين الواجبي وعلى غيره من التعينات
الباقية على سبيل التشكيك واما على سبيل الاشتراك اللفظي
دون المعنوي وح جاز ان لا يكون تعين الطبيعة الواجبية
معقولا ولا مستدعيا لتحقق موضوعات يتعلق بها دون
غيره من التعينات على شيء من هذين التقديرين قلت قد بين
المصنف في كتبه الحكمية ان مفهوم التعين ومعناه واحد
ضروري فلا يتطرق اليه المنع لجواز القول بالتشكيك ولا
نسلم ان اللفظي وان اختلاف افراده انما هو باختلاف الا
ضافات الى الموضوعات ولا نسلم ان اختلافات افراد
التعين اذا كان باختلاف الاضافات المستندة الى الموضوعات
لا يحتمل ان يكون بحسب حقايقها على هذا التقدير بل لا يكون
تلك الاختلافات الا بحسب العوارض اللاحقة لها بالقياس
الى الامور الخارجية فح يمتنع ان لا يكون التعين الواجبي معقولا
فان الاضافة التي يحتاج الى تعقلها تعقل التعين الواجبي
معلوم اذ الاضافة لا تستدعي تعقل المضاف اليه بكنه حقيقته
حتى يستحيل تعقلها فيمتنع تعقل التعين الواجبي بل انما يستدعي
تعقل المضاف اليه بوجه من الوجوه وذلك غير محال بل ضروري

مفهوم

قال

قال ان معنى كون تعينها نفسها في الاعيان هو انها
يمتاز عن ما عداها بنفسها لا بصفة زايدة عليها في الاعيان
ولا يلزم من هذا ان يكون نفسها هي التخصيصة بعينها ولا
امتنع ان يكون عاقلة لنفسها ولغيرها ثم اذا بينتها بقيد
لنفسها ما تفيد شخصية الشخص له بالنسبة الى غيره من الا
شخاص الباقية من النوع اقول هذا اشارة الى بيان
انتفاء الصورة الثانية من الصور الاربع عن الطبيعة الملزومة
بوجه يعلم منه معنى قول المحققين من انهم ان تعين الواجب
نفسه ولذلك لا طوى التصريح بكون التعين مقتضى الذات
على ما هو المصرح به في الصور المذكورة لانه يستلزمه على ما لا يخفى
وتقرير ذلك ان معنى قولهم تعين الواجب نفسه في الاعيان
هو انه بنفسه ممتاز عن ساير ما عداه لانه يقتضي
صفة زايدة خارجة بها يمتاز عن ما عداه ولا يلزمهم
الوقوع فيما هربوا منه وهو احتياج الواجب الى امر خارج
عن ذاته ثم انه يمكن ان يتوهم هيهنا ان ذات الواجب
ح يلزم ان يكون عبارة عن مجرد التخصيص فانه لو كان مرادهم
بكون تعين الواجب نفسه ان يكون بنفسه في الامتياز عن
ساير ما عداه مستغنيا للزم ان يكون الواجب هو التخصيصة
التي هي عبارة عن الهوية الخارجية العارضة وح يمتنع
ان يكون عاقلة لنفسها ولغيرها اذ من البين ان الهوية
الخارجية انما هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة من اللوازم

والعوارض النسبية اللاحقة بالقياس الى الامور الخارجة
عنه في الخارج حتى يكون ان يكون مميزا له عما عداه فيه وان
ان اشار هذه الطبايع يستحيل ان يكون محلا للجواهر المدركة و
الصور المعقولة هيهنا قوله ولا يلزم اشارة الى دفع هذا
التوهم ثم انه لما ابطل ان يكون نفس الواجب هي التشخص اراد
ان يبين معنى قولهم ان التعين نفس الواجب على ما هو الحق
عندهم وهو ان معناه انه يفيد لنفس الواجب ما يفيد تشخصه
المختص له بالنسبة الى غيره من الاشخاص الباقية فلئن قيل
احد الامرين لازم اما عدم انحصار الصور المذكورة في الاربع
او صحة عروض الاشتراك للطبيعة الواجبية ضرورة ان
الحقيقة الواجبية على هذا التقدير ليست من الصور الاربع
في شيء فان كانت مما يصلح ان يكون ذات افراد يلزم الامر
الاول والا يلزم الامر الثاني قلنا انما يستحيل ذلك ان
لو استلزم صحة عروض الاشتراك المقابل للامتياز والتشخص
لتلك الطبيعة تليس كذلك فان تشخصها انما هو في عين
الاشتراك كما نبهت عليه غير مرة لا يلزم ان يكون تميزها
بالنسبة الخارجية ولا يكون تميزها بالذات وهذا لو علم هو غاية
في نفي الاشتراك والامتياز حيث لم يكن لها مغاير تميز عنه
او يتشخص به ولهذا الكلام بلسان النظر توضيح يتوقف
على مقدمة دوقية يحتاج المتفطن في ادراكها الى تلطيف
السر وتدقيق النظر وهو ان التعين انما يتصور على وجهين

ان التعين نفس الواجب

اما على

اما على سبيل التقابل او على سبيل الاحاطة لا يخرج امر الامتياز عنهما
اصلا وذلك لان ما به يمتاز الشيء عما يغايره اما ان يكون ثبوت
صفة للمتميز وثبوت مقابلها لما يمتاز عنه كالمتقابلات
واما ان يكون للمتميز وعدم ثبوتها للاخر كتميز الكل من حيث
انه كل والعام من حيث انه عام بالنسبة الى اجزايه وجزئياته
اما رايت المتميز في القسم الاول منه لا بد وان يكون خارجا
عن المتعين ضرورة انه نسب او مبادي نسب بين الامور
المتقابلة وفي الثاني لا يمكن ان يكون امرا زايدا على المتعين
ضرورة انه بعدمه ينتفي الحقيقة المتعينة فيه صارت
الحقيقة هي هو اذ حقيقة الكل انما تحققت كلية باعتبار احاطته
الاجزاء وبها يمتاز عن اجزايه وكذلك العام انما تحقق عمومه
باعتبار احاطته بخصوصيات الجزئيات وجميعها تلك
الخصوصيات وبها يمتاز عن خواصه واشكل ان الهيئة
المجموعية والصورة الاحاطية التي للاشياء ليس لها حقيقة ورا
اجتماع تلك الخصوصيات واحديتها جميعها فح نقول ان التعين
الواجبي انما هو من هذا القبيل اذ ليس في مقابلته تعالى شيء
ولا هو في مقابلة شيء وان شئت زيادة تحقيق لهذا المعنى
او اقامة بينة بهذا الدعوى فتامل في قوله تعالى لم يلد ولم
يولد ولم يكن له كفوا احد حيث ترى النفي فيه متوجها الى التعين
الوجودي من انواع المتقابلات واصنافها واذا تقرر هذا
عرفت معنى قولهم ان الواجب يفيد لنفسه ما يفيد تخصيص الشخص

لا تامل في هذه النكتة فانها منطوية على معان جمة كثيرة الجدوى
قال ولا نسلم انها غير معقولة لشيء من العقول فانه قد برهنا
في كتبنا الحكمية انها عاقلة ومعقولة وعقل لذاتها ولذاتها معقولة
بالنسبة الى كل العقول بحسب اعتبارات واضافات ونسب نابية
عليها وان لم تكن معقولة لاكثر العقول بكنه حقيقتها اقول
هذه اشارة الى بيان انتفاء الصورة الثالثة من الصور الاربع
عن الطبيعة الملزومة وبيانه ان المقدمة القائلة بانها
غير معقولة لشيء من العقول على اطلاقها ممنوعة كيف وقد
برهن في الحكمة ان تلك الطبيعة لا بد وان تكون عاقلة ومعقولة
وعقلا لذاتها فلا يمكن ان يقال انها ليست معقولة لذاتها اصلا
ولئن سلمنا انها غير معقولة لذاتها بالنسبة الى العقول الخاصة
لكن ممنوع انها ليست معقولة بحسب الاعتبارات والاضافات
وانها بحسب نسبها الزائدة عليها واضافتها اللاحقة
لها بالقياس الى سائر المدارك يجب ان تكون معقولا لكل العقول
وان لم تكن معقولة لاكثر العقول بكنه حقيقتها وحاصل هذا
الكلام ان من الصور التي يمتنع بها ان تكون الطبيعة ذات افراد
ذهنية او عقلية هو ان تكون الطبيعة غير معقولة اصلا
لا بالكنه ولا بالوجه حتى ينتفي معها نسبة الاشتراك والتطابق
اللازمين لكون الافراد افرادا اما اذا كانت معقولة
بالوجه لكل العقول وبالكنه للبعض فلا يلزم ذلك قال
ولا نسلم انه يمتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها لو لم

يرد بالغير

يرد بالغير المنافي او المقابل لما ستعرفه ان النسب والاضافات
والاحوال السلبية والوجودية انما يقترن بها ضربا من المقارنة
وهي انما تقارن ضربا اخر من ضروب المقارنة فتامل ذلك
اقول هذه اشارة الى انتفاء الصورة الرابعة من الصور الاربع
عن الطبيعة الملزومة وبيانه ان الاقتران بالغير انما يكون
محالا لو كان المراد بالغير المنافي او المقابل كما بنيت عليه انتفا
ئه ان تميزه ليس عن المقابل فان الغير بمعنى المقابل ههنا
هو العدم المحض واللاشيء الصرف واما اذا اريد به ما سوى
المقابل من الامور المغايرة المنسوبة اليها فلا نسلم استحالته لما
ستعرفه من ان النسب والاضافات والاحوال السلبية والوجودية
لا يستحيل اقترانها بالطبيعة الواجبية بل انما يقترن
بها ضربا من المقارنة وهي انما تقارن تلك الامور ضربا
اخر من ضروب المقارنة وتحقيق هذا الكلام راجع الى ما بنيت
عليه في المقدمة من الفرق بين الكثرة النسبية المسماة باعتبارها
الكثير كونا وعالما وبين الوحدة الاعتبارية المسماة اسماء
الحق وشيونه وشئونه فليتذكر واذا صح هذا في الطبيعة
المطلقة الواحدة بالذات فلتكن الطبيعة الملزومة بذلك
اجدر فتامل فيه قال فلئن قيل لو صح ما ذكرتموه في
بيان الواجب لذاته انه لا يجوز ان تكون تلك الطبيعة الملزومة
للوجود المطلق لصح ان يقال انه لا يجوز ان يكون نفس الوجود
المطلق بمثل ما ذكرتموه فان حقيقته لو كانت ذات افراد

المسمى باعتبارها

عقلية فلابد وان يوجد منه فرد واستغنت الافراد الباقية
لاستحالة ان يوجد كلها وان لا يوجد شيء منها وح كان
وجوب بعضها واستناع ما عداه بالغير لا بالذات وان لم
يكن ان يكون ذات افراد عقلية لشيء مما ذكرنا الوجوه فان
كانت حقيقته مغايرة لحقيقة الوجودات العينية
الخاصة الممكنة كان اطلاق لفظ الوجود عليه وعلى الوجودات
الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي وان لم تكن مغايرة
لها لزم اتصاف الوجود الممكنة بالوجوب الذاتي قلنا ان
تلك الطبيعة لابد وان تكون مغايرة للوجود العيني
وملزومته له لما ذكرناه دون الوجود الواجب لذاته
القائم بنفسه الممتاز عما عداه بعين حقيقته اقول
هذه صورة نقض احالي على الدليل المذكور وتقريره ان
ما ذكرتموه في بيان الواجب لذاته انه لا يجوز ان يكون
تلك الطبيعة الملزومة للوجود المطلق لو كان صحيحا
بجميع مقدماته لزم ان يكون الوجود المطلق ايضا ليس
واجبا لصدق الدليل المذكور عليه وبيان ذلك ان الواجب
لا يمكن ان يكون نفس الوجود المطلق لان حقيقته لو كانت
ذات افراد عقلية فلابد وان يوجد منه فرد واستغنت
الافراد الباقية لاستحالة ان يكون الموجود من الحقيقة الواجبة
افراد كثيرة وان لا يكون شيء منها موجودا واذا تقرر
ان يكون الموجود منها لا يكون الا افرادا والباقي ممتنع لزم

ان يكون

ان يكون وجود ذلك الفرد بالغير فيكون وجوبه بالغير وكذلك
استناع الباقي يلزم ان يكون بالغير لا بالذات وبيان ذلك
ان الطبيعة الواجبية لابد وان تكون طبيعة نوعية
والا لزم ان يكون افرادها مختلفة الحقائق فيلزم التركيب في
وذلك محال واذا كانت طبيعة الواجب طبيعة نوعية يمتنع
ان يختلف مقتضى افرادها بالذات فلو اقتضى بعض افرادها
الوجوب والبعض الاخر الاستناع لزم ان لا يكون ذلك الاقتضاء
بالذات بل بالغير فيلزم ان يكون الواجب في وجوبه محتاجا
الى الغير وذلك بين الاستحالة وان لم يمكن ان يكون ذات
افراد عقلية لشيء مما ذكرنا الوجوه الاربعة فان كانت
تلك الحقيقة المطلقة مغايرة لحقيقة الوجودات العينية
الخاصة المسماة بالوجودات الممكنة كان اطلاق لفظ الوجود
عليها على الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي
لتغاير المعنيين وانحصار ما به الاشتراك بينهما واطلاق
لفظ الوجود فقط وان لم تكن مغايرة للوجودات العينية
لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي ضرورة
وجوب اتصاف كل جزئي من جزئيات الحقيقة بلوازمها
فاجاب بان هذا النقض انما يرد على من جعل الطبيعة الواجبية
سنخا مقابلا لسائر المتعينات فيكون مغايرا للوجود العيني
وملزوما له بناء على ان يكون الاشتراك معنويا وان يكون
تلك الطبيعة في نفسها هي الكون العيني فيكون الكون المطلق

المطلق المقول عليها وعلى غيرها مغايرا لها ولازما لها ضرورة
دون ما اذا جعلنا الوجود المطلق الشامل الواجب القيام بنفسه
اذ لا شيء سواه تقومه الممتاز عما عداه بعين حقيقته اذ ما عداه
عدم محض فلا يحتاج الى تميز خارج والحاصل انهم لما ذهبوا الى ان
الواجب هي الطبيعة الخاصة المتعينة مثل سائر المتعينات لزم من
قولهم ان يكون مغايرا للمطلق المقول عليها وعلى مقابلاتها كما لزم من
قولهم ان يكون مقابلا لسائر المتعينات الممكنة التي باذاتها وح
لزم عليهم ما لزم اما اذا جعلوا الوجود المطلق الشامل الذي لا يشذ
منه نسبة ولا منه ولا فرد من الافراد المتماثلة المشاركة فلم
يرد عليهم هذه المحالات الواردة على القائلين بالتعين شيئا اصلا
فان قيل يلزم عليهم ايضا احد الامرين اما انتفاء القول بالامكان
والممكنات وسائر الماهيات واما ان يكون في الواجب جهة امكانية
وكلاهما ظاهر الاستحالة قلنا ان اريد بانتفاء الامكان انتفاؤه
مطلقا فلزومه ممنوع وان اريد انتفاؤه عن الوجود من حيث
انه وجود فلزومه مسلم واستحالته ممنوعة فان الامكان
حيثما ينبت عليه في المقدمة انما هو اعتبار معروض الاشيا
باعتبار ظاهر العلم وبين ظاهر العلم وظاهر الوجود فرق ظاهر
واعلم ان امثال هذه الابحاث عند الاذكياء من ارباب الذوق
من اجل البديهيات واما عند غيرهم من الفضلاء المتدربين
بتلاميذ التقليد فمن محال الاكاد يتفهم ولا غرو فلم يجد الله له تاويل
فالله تعالى قال فلئن قيل ان الحقيقة المطلقة لو كانت واجبة

لذاتها

لذاتها قائمة بنفسها لما كانت مطلقة بل كانت مقيدة
بالوجوب الذاتي قلنا ان الحقيقة المطلقة من حيث هي مطلقة
قد يكون لها احكام ضرورية لا يخرجها عن حد الاطلاق ولا يوجب
تقييدها لشيء منها في الاعيان اقول هذا شروع في ما يرد على
ظاهر مذهب المحققين ورفعه من الايرادات الموهمة للمناظرين
الجادلين من ارباب العقول الضعيفة والافكار السخيفة
والمشوشة لبعض المسترشدين من المعقود مقولهم بالمغالطات
الفكرية والقرائن الجدلية من جملتها ان الطبيعة المطلقة التي هي
الواجب عندهم انما هو باعتبار عدم اعتبار القيود والنسب
مطلقا حتى من هذا الاعتبار العدمي ايضا فانها غير مقيدة
بالاطلاق على مذهبهم فح لو كانت تلك الطبيعة المفروضة واجبة
لذاتها لزم خلاف الفرض وبيان ذلك انه لو كانت واجبة
لذاتها وكان الوجوب مقتضى ذاتها لامتنع انفكاكه عنها وذلك
يستلزم ان لا يكون مطلقة بل كانت مقيدة بالوجوب الذاتي
اذ لا معنى للتقييد الا اعتبار معنى زائد على نفس الطبيعة
واذا كان ذلك المعنى من مقتضى الذات لازما لها فلا بد من
اعتباره معها فح لا تكون الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة
قد يكون لها احكام ضرورية لا يخرجها عن حد الاطلاق فان الاحكام
مخرجة للطبيعة عن اطلاقها اذا كانت زائدة عليها حاصلة
باعتبار معنى زائد في الخارج ويكون تحققها وتعقلها انما هو
بالقياس الى ذلك المعنى الخارجي اما اذا كانت من الاعتبارات

مطلقة هذا خلف فاحاسان الطبيعة المطلقة صح

العقلية الحاصلة لها بالقياس الى نفسها بدون اعتبار معنى
زايد ليشوب صرافة الاطلاق ولا نسبة خارجية يورث اضافة
التقييد اليه لا يخرج الطبيعة لشيء منها عن حد اطلاقها في
الخارج ولا يوجب تقييدها بشيء منها في الاعيان لامتناع كل
ما يغاير الطبيعة المطلقة من المقومات سواء كانت اعتبارية
او عقلية حاصلة لها لذاتها او محصلة لاحقة لها من غيرها اذا
اعتبرت معها يكون مخرجة لها عن حد اطلاقها الذاتي ضرورة
لانا نقول انا نكون مخرجة لها لو كانت امورا زايدة عليها في الا
عيان منضمة معها او كان مبدا مرضها غير حيثية الاطلاق
الذاتي اما اذا كانت من الاعتبارات الحاصلة لها في العقل بالنظر
الى اطلاقها الذاتي فلا يخرجها عنه ضرورة امتناع تنافي الشيء
ومن ههنا يعرف منشاء التفرقة بين الاسماء الالهية والكونية
قوله فلئن قيل لو صح ان يكون حقيقته المطلقة من حيث هي مطلقة
غاية نسبتها بحسب الوجود في الاعيان من غير ان يفتقر الى اقترانها
بشيء من المخصصات والتعينات ويصدق عليه الوجوب بالذات
بالبرهان لم يتوجه يوجه من الوجوه ان يورد ههنا ما ذكر من
الاحتمال ولم يصح منكم الشروع في الجواب والتزام الجواب مع انه
عدول عن طريقة التوحيد لا يفيد فايدة سوى تطويل الكلام
وتكثير المقدمات وتمكين المخالف من المنع والنقض وتزييف
البيان على انا نقول انا نعلم بالضرورة ان كل واحدة من الوجودات
الممكنة العينية الخاصة من افراد الوجود العيني المطلق كما انا نعلم

التقييد

والعينات

بالضرورة

بالضرورة ان الوجود الواجب بالذات المنافي لكل واحد من الوجودات
الممكنة الخاصة من حيث افراده قلنا ان الذكا الحادس يعلم
يقينا ان الكون العيني الكاين بنفسه في الخارج يمتنع ان يكون
فيه شيء من الكاينات التي يكون فيه به وبمقارنته لكن الجمهور
انما يعتقدون ان حكم مطلقة حكم ساير المطلقات من الماهيات
الحقيقية العينية ومنشوء الفرق بين الصورتين يتبادر الى
اذهانهم الاحتمال المذكور وح كان ابطال هذا الاحتمال بعد
تسليم الايراد موجها ودفع ساير الشبه المانعة لحصول اليقين
والقطع العقلي في المحل الغير المالوف بالقياس الى طباع الجمهور
يكون مبتدا بالبنية الى من هو اشد ذكاء منهم وابعد عن رذيلتي
البلادة ورسوخ التقليد الوهمي والخيالي ومن البين ان دفع
ساير الاحتمالات والشبه يكون اعداد الاذهان الضعيفة
ان يلوح لها الحق ويكون منفعا للحركات الفكرية المشوشة
عن الاضطرابات المستفادة عن الوساوس العادية والتقليدات
المنكرة الراسخة في النفوس الطالبة اقول هذا اشارة الى ايرادين
صعبين قد استشكلهما المستبصرون من اهل الطريق كل
الاستشكال وعند اكثر الاذكيا من المخالفين هما الداء العضال
والحق ان كلا منهما عرق يتشعب منه فنون الشغب والجدال
واصل يتفرع عليه اغصان الشبهة وافنان الاشكالات
بادتهما الا باستعانة من الحدس القويم وفكر عن شوايب التعصب
والتقليد سليم اما الاول منهما فمبني على مقدمة عدوها من

كون

المسلمات لشدة اشتباهها بها وهو ان الطبيعة المطلقة من حيث
انها مطلقة عند من ذهب منهم الى وجودها لا يمكن ان تكون قائمة
بنفسها في الاعيان بدون انضمامها الى شيء من المقيدات وان وجود
المطلق على تقدير وجوده في رايهم انما هو وجود المقيد لا غير
اذا تقرر هذا فنقول لو صح ان تكون الطبيعة المطلقة من حيث هي
مطلقة التي هي بديهي المقصود عند الجمهور قائمة بنفسها في الاعيان
بدون انضمامها الى شيء من المخصصات ويصدق عليها الوجوب
بالذات بالبرهان على ما سيق تحقيقه انفا لم يتوجه بوجه من
الوجوه ان نورد ههنا ما ذكر من الاحتمال لا منعا ولا نقضا اما المنع
فلامتناع تطرقه الى مقدمتي الدليل اما الاولى فلانها بديهية
واما الثانية فلانها مبرهنة واما النقض فلان تخلف
الحكم عن الدليل انما يتصور فيما لا يكون من افراد ما استدل
عليه والطبيعة الملزومة لما كانت من افراد المطلق من حيث
انه مطلق لا يصلح ان يكون صورة للنقض واما اذا كان الامر
على هذا الوجه فلا يصح للعارف بطرق التحصيل واغاياته ان يشرع
في جواب امثاله اذ الشروع في جواب ما لا يرد على قانون البحث
واساليب المناظرة في قوة الخطاء على ان التزام الجواب مع انه
عدول عن طريقة التوجيه لا يفيد فايدة سوى تطويل الكلام
وتكثير المقدمات وتمكين المخالف من النقض وتزييف البيان
وكل ذلك محذور في قواعد الجدل وقوانين البرهان واما
الثاني من الايرادين فتقريره انه لو صح ان يكون الوجود المطلق من حيث

انه مطلق

انه مطلق واجبا للزم ان يكون الواجب وصفا مشتركا بين سائر
افراد الوجود والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
التالي فلانا نعلم بالضرورة ان كل واحد من افراد الوجودات
الممكنة هو من افراد الوجود العيني المطلق ونعلم ايضا بالضرورة
ان الوجود الواجب بالذات المنافي لكل واحد من الوجودات
الخاصة منافاة احد القسمين للاخر ايضا من جملة افراده لنا
هاتين الشبهتين لما فيهما من المقدمات المبتولة المالوفة
لاكثر افهام الاذكياء سيما الثانية المقدمة التي هي سبب الشبهة
واساسها يحتاج دفعها الى نوع من الحدس اذ به يخلص الذكي
اللبيب عن ربقة الخطابيات المبتولة والجدليات الموهمة
ويستوجبه بتجلي عقود التقليديات والاعتقاديات الراسخة
لما فيه من الخلوص عن شوائب التصرفات التعليمية الناشئة
من قوى الادراكية العلمية عند تقاضي المطالب النظرية ولما فيه
من الرسوخ والطمانينة اللازمة للعطايا الوهبية الاشراقية
وكان النسبة بين الفكر والحدس في طريق النظر كالنسبة بين
السلوك والجذبة في غيره فلهذا قال في الجواب ان الذكي
الحادس يعلم يقينا ان الكون العيني الكائن بنفسه في الخارج
الذي هو وجود سائر الاشياء في الخارج انما هو بارقة بارقة
من بوارق نوره وظهورها بتباشير لمعة من لوامع ظهوره يمتنع
ان يكون في الخارج شيء من الكائنات التي انما تكون فيه
به وبمقارنته ثم ان وضوح هذه المقدمة في مبادي العقول

ان الكون العيني

لما بلغ سبلغا لا يرتاب فيه من له ادنى تميز فضلا عن السابقين في
مضاد غوامض العقليات ومنازل التحقيقيات اراد ان ينبه
على مراقي سهام سهوهم ومواطن خطوات خطائهم اعتذارا
منهم على وقوعهم في هذا الخطاء الفاحش والغلط الظاهر ومرينه
على الاستنفاذ بجوابهم وتكنيتهم من المنع والنقض بقوله ولكن الجمهور
انما يعتقدون ان حكم مطلقه حكم ساير المطلقات وتقريره ذلك
انهم لما راوا ان لساير المطلقات حكما وهو ان وجوده في الخارج
لا يتحقق الا بعد تخصصه بالفصول المقومة والعوارض
المشخصة وبالجملة انما ينضم اليه الوجود الخارجي ويتقوم به
في ضمن افراده حسبوا ان الوجود نفسه ايضا من هذا القبيل
فحكموا ان المطلق منه لا يكون قابلا بنفسه فلا يصلح للواجبية
ويجب ان يكون له مخصص ومقوم حتى يتقوم في الخارج ويصلح
للواجبية ويجب ان يكون له مثل قياسهم هذا في المشاهدات
كمثل من زعم في المبصرات من المحسوسات انه لما لم يمكن ادراك شيء
منها بدون ان يظهرها نور من الانوار وذلك الاظهار انما يتم
بعد ان يكون لذلك المحسوس سطوح متلونة فكذلك النور ايضا
لانه من المبصرات يجب ان يكون ظهوره بنور آخر بديهة الا
ان الوهم لما كان ليس له دخل في المشاهدات لم يقع شك للمشاهدين
في المثال المحسوس حتى لو اوردت هذه الشبهة على الاعمى لم يبعد
ان يعجز عن الجواب بخلاف المسئلة المبحوث عنها فانها لما كانت
من المعاني العقلية كان الامر فيه بالنسبة الى اكثر العقول العقلية

مراتب

لذلك الاظهار من الانوار

البصيرة

البصيرة الواقعة تحت حكم الوهم والخيال كما وقع للاعمى
فيما اورد عليه من المثال وهذا من جملة حكم الله البديعة ان جعل
الوهم حارسا لحضرة المشيئة ان يكون شريعة لكل بصيرة حولا
وفطانة بتراء الا لعباده المخلصين الذين فتح الله بصيرتهم
بنور اليقين حتى رأوا الحق على ما هو عليه بنور المبين ومن له
يجعل الله له نورا فما له من نور اللهم اجعلنا من ليس للشيطان
عليهم سلطان هذا كلام وقع في البين فلا بد ان نوجه لما نحن
بصدده ونقول انهم لما لم يفرقوا بين المطلق هذا وغيره من المطلقات
حتى اعتقدوا ان حكم مطلق الوجود في عدم تحققه الا في ضمن
المقيد حكم ساير المطلقات من الماهيات الحقيقية العينية المبهمة
في ضمنها المتحققة بغيرها لا يبعد ان يبادروا الى ما وهمتم
الاحتمال المذكور وهو ان الواجب يجب ان يكون من الموجودات
الخارجية والمتعينات الجزئية والا يلزم ان يكون الواجب
مما لا يتقوم بنفسه في الخارج بل يحتاج في تحققه وقيامه
في الخارج الى غيره وح كان ابطال هذا الاحتمال بعد تسليم
كون الايراد موجها على سبيل التنزل لا يكون خارجا عن
قانون التوجيه بل دفع ساير الشبه المانعة لحصول اليقين
والقطع العقلي في المحل الغير المالوف بالقياس الى طباع
الجمهور يكون متيسرا بالنسبة الى ما اختص منهم بفضل الذكاء
فيكون التزامه في نظر التعليم واجبا وذلك ان جمهور اهل
العقل من المناظرين انما يتمسكون عند المسلمات والنظريات

الوجود المطلق

الغير المحتاجة الى شيء غير ترتيب الضروريات والاوليات واشال
هذه المقدمات المحتاجة مع ذلك الترتيب الفكري الى ضرب
من الحدس والذوق يكون في غاية البعد عن طباعهم فلا بد من
دفع الشبهة المانعة لهم وجهم الى الحقائق وذلك وان
لم يكن مفيدا بالنسبة الى كلهم لكن يكون مفيدا بالنسبة الى من
هو اشد ذكاء منهم وابعد عن ذميمة السلاده ورسوخ التقليد
الوهمي والخيالي في هذه الرسالة ليس مع جمهور اهل النظر
بل مع من اختص منهم بمزيد الذكاء وفضل التفطن ومع هذا كله
يكون له حدس قوي وكشف ذوقي ثم لو سلم ان دفع هذا الاحتمال
لا توجيه له بالنسبة الى الخالين من المناظرين لكن من البين
ان دفع سائر الاحتمالات والشبه الممكنة الورود بالنسبة الى
سائر الطالبين والمستوشدين يكون اعداد الاذهان بهم
الصفية ان يلوح لهم الحق ويكون سببا للحركات الفكرية المشوشة
لهم عن الاضطرابات المستفادة من الوساوس العادية والتقليدات
المنكرة الراسخة في نفوسهم القابلة الطالبة ولا شك ان العرض
لما يوجب تنظيف المحل عن العقائد التقليدية الراسخة
وما يوجبه من الحركات المشوشة المانعة الذي هو ههنا
بمنزلة دفع الموانع المعبر عنه بالتخلية واجب في نظر التعليم
والتعلم كما ان العرض لما يوجب اعداد المحل من المقدمات
التيقنية التي هي الاستناضة بمنزلة المقتضي المسمى بالتحلية
واجب في هذا النظر قال وهذا الضروري ان دعوى الضرورة

وهذا يوضح بان الكلام

همي

في

في محل النزاع غير مسموعة على ان الوجود الخاص الممكن الذي ذكر
لو اريد به معروض شيء من هذه التعينات والصفات والاحوال
من غير اعتبارها معه فهو بالحقيقة محض الوجود الواجب
بالذات ولو اريد به شيء من هذه العوارض الموجودة بالعرض
من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات فلا نم انه فرد من افراد
الوجود المطلق ولو اريد به مجموع الامرين فلا نسلم امكان وجود
مثل هذا الوجود في الاعيان وح كان امتناع الافراد الذهنية
ههنا في الاعيان بالذات ولو اريد به معروض شيء من تلك
العوارض من حيث هو معروضته اي مع اعتبار هذا العارض
على ما هو الموجود في الاعيان كان كل واحد من الوجودات الخاصة
بل جميعها موجودا واحدا واجبيا بالذات كثير بحسب صفات ممكنة
تابعة على الذات وح لم يكن الوجود المطلق افراد ذهنية مختلفة
بحسب الوجوب والامكان والامتناع والقول بالمنافاة التي
ذهب اليها فلا طائل تحته لما سيتقرر اقول هذه اشارة
الى جواب الثاني من الايرادين المذكورين ولما كان السائل ادعى
الضرورة في محل النزاع غير مسموع على ما هو مقتضى صناعة
النظر اذ قولنا كل بديهي لا ينازع فيه ينعكس الى كل ما ينازع فيه
لا يكون بديهيا لكن يكون عادلة والشبهة بمادتها بافتة
بحالها والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان يقال ان الوجود الخاص
الممكن الذي هو عبارة عن الوجودات المخصوصة بالتعينات
والاضافات والاحوال النسبية العدمية لا يمكن ان يكون افراد

الجموع

جميعها

الوجود المطلق ودللنا بان الوجودات الخاصة التي هي افراد
الوجود المطلق لا يخلو اما ان يكون معروض تلك التعينات
بدون اعتبار العارض معها اصلا او تلك العوارض بدون
اعتبار المعروضات معها اصلا او يكون المراد هو المعروض
مع اعتبار العارض وح لا يخلو اما ان يكون اعتبار العارض
على سبيل العروض او الجزئية فحصل ههنا اربعة اقسام
لا مزيد عليها عقلا ووجودا ولا يمكن على شيء من التقادير
ان يكون للوجود المطلق افراد هي ممكنة في ذاتها وذلك
لانه لو اريد بها معروض شيء من هذه التعينات والصفات
والاحوال بدون اعتبارها معه الذي هو القسم الاول من
الاقسام الاربعة فهو بالحقيقة محض الوجود الواحد الواجب
بالذات ولو اريد بها شيء من العوارض الموجودة بالعروض
من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات معها الذي هو القسم
الثاني من الاقسام المذكورة فلا نم انها فرد من افراد الوجود
المطلق ضرورة انها معدومة بالذات بهذا الاعتبار فكيف
يصح ان يصدق عليه الوجود بهو هو حتى يكون من افراده
فان افراد الوجود انما هو الموجود لذاته الصادق مفهوم
الوجود عليه بهو هو ولو اريد بها مجموع الامرين اي المركب
من العارض والمعروض الذي هو القسم الثالث من الاقسام فلا
نسلم امكان وجود مثل هذا المركب ضرورة امتناع كون
الوجود جزء شيء من الماهيات في الاعيان على ما تقرر عندهم

وهذا تفريع

وح يلزم على هذا التقدير ان يكون امتناع افراد الذهنية
في الاعيان بالذات فيلزم ح اختلاف افراد الوجود وقد
ثبت استحالته فان قلت انما يلزم المحال لو كان متنعا مطلقا
اما اذا كان متنعا في الخارج فقط فلا نم استحالته قلت يكون
فرد الوجود المطلق ويصدق عليه الوجود بهو هو لا بد وان تنتفي
الوجود لذاته فيستحيل ان يكون مقتضيا للعدم في مرتبة
من مراتبه ولو اريد بها معروض شيء من تلك العوارض من حيث
هو معروضها اي مع اعتبار هذا العارض معه من حيث انه
عارض على ما هو الموجود في الاعيان فان الموجود في الاعيان
من الوجودات الخاصة انما هو ملحوقات تلك التعينات وهو
القسم الرابع من الاقسام المذكورة فيكون كل واحد من الوجودات
الخاصة متحدا مع الاخر بالذات بهذا الاعتبار بل مجموعها ليس
الا امرا واحدا واجبا بالذات فان ما بالذات لا يتغير بلحوق
اللواحق والعوارض فان الوحدة هي الذاتية له والكثرة انما
هي لواحق عرضت له بحسب صفات معدومة بالذات موجودة
بالعرض فيكون المتصف بالامكان ليس الا هذه اللواحق المعدومة
الزائدة على الذات فتقرر من هذا التحقيق انه لا يمكن ان يكون
الوجود المطلق من حيث انه وجود مطلق افراد ذهنية مختلفة
بحسب الوجوب والامكان والامتناع ضرورة ان الوحدة الحقيقية
هي الذاتية له وهذا الكلام يفيدك زيادة تبيين لما مهدنا لك
في المقدمة من ان الامكان انما يعرض باعتبار ظاهر العلم

والوجوب باعتبار ظاهر الوجود وبين ظاهر هما فرق ظاهر واما
القول بالمنافاة بين الممكن والواجب فمبني على تعدد افراد
الوجود واختصاص فرد منه بالوجوب دون غيره وقد عرفت
ما فيه من الخلل فيما سبق من البيان فلا حاجة لتطويل الكلام به
قال فلئن قيل ان الوجود الذهني الذي يمتنع ان يوجد في
الاعيان فرد من افراد وجود المطلق الذي يكون من جملة افراده
الفرد العيني الواجب بحسب الذات قلنا ان الكون الذهني
هو الكون العيني بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار فان
عروض المعاني العقلية انما هو للوجود العيني في بعض مراتبه
او بشرط انضمام بعض صفات اخر عارضة له ولا اعتبار ههنا
بالموجودية بالعرض التي يعرض المعاني العقلية مثل عروضها
لساير الماهيات وجميع النسب والصفات والاحوال الا ان الكلام
ههنا انما هو في الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات
اقول هذا ايراد نقض على ما برهن عليه من امتناع اختلاف
افراد وجود المطلق في الوجوب والامكان والامتناع وتقريره
ان الوجود الذهني فرد من افراد وجود المطلق لانه قسم
من اقسامه مع انه يمتنع ان يوجد في الاعيان من حيث هو
كذلك والا يلزم ان لا يكون وجوده ذهنيا كما ان الواجب
ايضا فرد من افراد الوجود المطلق مع انه يجب ان يكون موجودا
في الاعيان بحسب الذات فيلزم اختلاف افراده في الوجوب
والامتناع لا يقال الذي يمتنع ان يوجد في الخارج الكائن

وهذا يقوي

من حيث

من حيث انه كائن في الذهن لا الكون الذهني الذي هو من
قبيل العوارض الخارجية فان الكون الذهني عبارة عن
حصول الصورة العقلية ولا شك انها من حيث هي عارضة
للعقول موجودة في الخارج لانا نقول الصورة العقلية هي المعروض
للعقول واما ما تكونت به فهما امران خارجان عن نفس الصورة انما
اعتبره العقل عند ملاحظته لها وبملاحظة تكونها فيه ولا
شك ان ذلك انما وقعت في الدرجة الثانية من التعقل فيمتنع
ح ان يكون لها وجود في الخارج ويلزم الاختلاف المذكور
وجوابه ان الكون الذهني هو الكون العيني بالذات وان كان
مغايرا له بالاعتبار وتحقيق هذا الكلام موقوف على تمهيد
مقدمة وهو ان الوجود المطلق بالمعنى الذي ذهب اليه
المحققون لا على ما اصطلح عليه المتاخرون كما نبهت عليه
في المقدمة له احوال اولية يسمونها مبدا الاعتبار شيونا
ذاتية لاقتضائها ان يظهر الذات بحسبها وان شئت قلت
لاقتضاء الذات ان تظهر بحسبها متصفا باحكامها ظهورا
كلاتها الاسمائية اللازمة للكمال الذاتي كما سيجي تفصيله
ان شاء الله تعالى وتلك الشيون المسماة في مرتبة اخرى
بالاعيان الثابتة وباعتبار اخر بالاسماء المختلفة بحسب
الحيطة والقرب الذاتي بعضها كليات مشتملة ظهورها
على ظهور جميع الجزئيات بحسبها بالفعل يسمى بالمراتب ولا
يمكن ظهور الذات بالابعد منها الا بعد ظهورها بالاقرب ضرورة

ان الظهور مندرج في تلك الكليات من عالم الارواح والمثال
الى ان يتم بعالم الحس وهو المرتبة الاخيرة من كليات المراتب
المسماة عند اهل التحقيق بالمجالي والوجود في هذه المرتبة
يعبر عنه تعبيرا اخر بالكون العيني واذا عرفت هذا وقد ظهر
لك مما سبق من الابحاث ان تلك الاحوال وما يتبعها من الاحكام
المختصة للوجود سواء كانت من الاحوال الكلية المسماة بالمراتب
او الجزئية الخاصة لها انما هي اعتبارات ونسب عدمية ليس
لها دخل في حقيقة الوجود من حيث هي فلا يخفى عليك ان الكون
الذهني ايضا الذي هو مرتبة من تلك المراتب هو الكون العيني
بالذات وان كانت مغايرة له بالاعتبار فان عروض المعاني
العقلية انما هو للوجود العيني ايضا لكن في بعض مراتبه او بشرط
اتصافه بصفات اخر عارضة له فان عروض بعض اللواحق
قد يكون سبوقا بلحوق الاقدم رتبة كما عرفت انفا وفي الجملة
لحوق هذه الاعتبارات والاحكام كلها في اي مرتبة كانت من
المراتب انما هو للكون العيني لا غير اذ هو الاخر ظهورا والاول
رتبة فتنبه قوله ولا اعتبار ههنا بالموجودية بالعرض دفع
لما يمكن ان يورد ههنا من ان الشبهة باقية بحالها فان
المعنى الاعتباري من الوجود الذي يعرض المعاني العقلية مثل
عروضها لساير الماهيات الاعتبارية وجميع النسب والاضافات
العدمية غير المعنى الحقيقي منه الاصلي الذي هو غير متحد
بالكون العيني الذي ساير الحقايق الوجودية والماهيات الحقيقية

وهذا تلويح

موجود بتنبيه ومراتبه على ما تحقق في صدر الرسالة وصورة
النقض انما هو الاول دون الثاني حتى يندفع بما قيل في الجواب
وبيان دفعه ان ذلك المعنى الاعتباري منه خارج عن المبحث
لان الكلام ههنا اي في هذه الرسالة انما هو في الوجود الموجود
بنفسه الواجب بالذات لا في المعنى الاعتباري منه الذي هو
من قبيل النسب والاضافات التي هي من الاعتبارات العدمية
قال تنبيه اعلم ان اعتقاد كون المبداء الاول الواجب بذاته
انية خاصة نوعية يلزم من فرضها على ما يقولون به دفع ما يتشبثون
فيه مع اعتقاد كونها علة لساير الاشياء والانواع العينية
الباقية بالمباينة وعدم المناسبة ومندرجة تحت الوجود
العيني المطلق الذي يشمل ساير الاشيا العينية المستندة اليها
عندهم اعتباريا كما ذهب اليه البعض او حقيقيا موجودا بنفسه
في الاعيان كما ذهب اليه الباقون مثلا مندراجها تحت جميع
الكليات والامور العامة وكثير من الكليات الباقية جاهلا بها
فهو بعيد عن الحدس المبين والعقل السليم والفكر الصحيح فتامل
فالمباحث السابقة والاتية عسى يلوح للاذهان الحق ويتيسر
اليقين لو كنت من اصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضية
الفاضلة على انا نقول انا نعلم بالضرورة ان الكون الذي
يشترك فيه الاكوان والالوان العينية كون عيني يكون
طبيعته عين تلك الاكوان في الاعيان والاذهان اما اختلافها
وتعددها فهو بالاضافات والنسب والاعتبارات المختصة لا غير
المختصة

اقول لما فرغ عن بيان ما هو المطلوب الاول فهنا على طريقة
اهل النظر والاستدلال ودفع ما يرد عليه من وجوه الاحتمال وابطال
ما ذهب اليه المخالف مبين ما اشتمل عليه مباينة من الرهز والاختلال
على ما اقتضى به النزعة في صدر الرسالة اراد ان يتردف تلك
الابحاث بوجه تنبيهي كي للناظر المنازع ان نظر بعين الانصاف والاعتبار
ويفيد للمريد الطالب مزيد الاستكشاف والاستبصار تنبيها
على ان المطلوب من البديهيات التي لا يحتاج في تحصيلها الى
المبينات وبيان ذلك انهم يعتقدون في الواجب انه انية
خاصة نوعية اي كون عيني خاص مخالف بالذات لساير
الاكوان والانواع الباقية العينية ومع ذلك يعتقدون انها
مبدء وعلة لساير الاكوان والانواع الباقية بالمباينة ولذلك
يعتقدون مع هذا ايضا انها مندرجة تحت الوجود العيني
المطلق الذي يشمل ساير الاشيا العينية المستندة اليها
عندهم على اختلاف معنى الوجود سواء كان اعتباريا كما ذهب
اليه البعض او حقيقيا كما ذهب اليه الباقون وبالجملة يحكون
باندراجها تحته كما يحكون باندراجها تحت جميع الكليات الشاملة
والامور العامة مثل كونها حقيقة وكونها علة وشيئا وواحدا

وهذا يقوح

وباندراجها

وباندراجها تحت كثير من الكليات الباقية مما عداها وهي الصفات
الواجبة الثبوت لها كالعالمية والقادرية والمريدية وغيرها
ولا شك ان اعتقاد المبدائية التي هي نفس السببية وكذا الاولية
للشيء ينافي اعتقاد عدم المناسبة بينها وبين شيء من معلولاتها كما ان
اعتقاد عدم المناسبة ينافي اعتقاد اشتراكها في الكون العيني
الذي هو ابنية الخاصة عبارة عنه وكذلك اندراجها تحت شيء
من الكليات والامور العامة المعلولة لها ينافي المباينة بينها
وبين جميع المعلولات كما يستلزم الاشتراك مع المندرج
في ذلك المشترك من الانواع العينية فظهر على ما استشم
في الوجود راجحة التعين ان اعتقاد هذا في الواجب بعيد
عن الحدس المتين بل عن العقل السليم والفكر الصحيح لما يستلزمه
من التناقض الظاهر والمحال الصريح فلئن قيل الاشتراك اللازم
في هذه الصورة انما هو الاشتراك في العوارض الخارجية
اذ الكون المطلق عندهم عارض للانية الواجبة عندهم
كما ان المبدائية ايضا عندهم من السبب العدمية واللواحق
الخارجية التي يلحقها بقياسها الى الامور الخارجة وكذلك
ساير الكليات الشاملة كالماهية والعلة وغيرها وايضا الوجود
عندهم من الاعتبارات العقلية التي انما يعرض للانيات
والوجودات الخاصة في العقل وكذلك ساير الصفات الشاملة
فانها من الاعتبارات العقلية فاشتراك الماهيات والانيات
في شيء منها لا ينافي المباينة بحسب الخارج على مقتضى مذهبهم

قلنا تنظر من المباحث السالفة وما سيجيء من تنبيهات الذوقية
والبراهين العقلية بان الوجود لا يمكن ان يكون ذات افراد
مختلفة الحقايق بحسبه حتى يكون قول الوجود المطلق عليها
قولا عرضيا مشككا وايضا لا يخفى على من له ادنى دربة بالمسالك
اولى الاذواق الكاملة من اصحاب الذكاء والفطنة والملكات المتينة
الفاضلة ان الضرورة حاكمة بان الكون العيني الذي يشترك فيه
الاكوان العينية التي بها يتكون الاعيان في الخارج لا بد وان
يكون ذكونا عينيا وان يكون تلك الاكوان في الاعيان والاذهان نفس
حقيقة ذلك الكون وعين طبيعتها واختلاف تلك الاكوان
وتعددها انما يكون بالاضافات والنسب والاعتبارات
المحضة لا غير وان ما فهموه من لفظ الوجود انه اعتبار عقلي
لا اعتبارية في عرف التحقيق على ما سيتبين بيانه غير مرة وان كان
قوله فتامل اشارة الى دفع هذين الايرادين قال ومتى عرفت
هذا فنقول ان من الاولى الاوجب ان يجعل الكون الحقيقي العيني
الكون المطلق الذي يحيط بساير المتعينات وان يجعل المتعينات
من حيث هي متعينات معاني عقلية وطبايع ماخوذة مع اضافات
ونسب اعتبارية اقول بعد فراغه عن اثبات المسئلة على ما هو
المطلوب ورد بعض المذاهب الموهمة للمستبصر الطالب بحيث
يتنبه لبطلانه بابانته من الاقدام في تلك المسئلة وارائه
ما يوجب اقدامهم على تلك الخطية من الشبهات العويصة والشكوك
الجلية التي تخلص منها الا العقول السليمة والاذهان المستقيمة

وهذا يقو

من الشروع تدقيق من التطرح ما يكون له اعانة من قبل الحدس المتين
وحظ من جهة الذوق واليقين يريد ان يبين اصل الاحال
الحقيقي والاطلاق الذاتي حتى يوسس عليه كيفية تفرع التفاصيل
الاسمائية ممنه تتميما لما هو بصدده ووفاء بما التزمه من
بيان التوحيد على عرف التحقيق الذي لا بد له من الجمع بين التفرقة
والجمع والتنزيه في عين والتشبيه كما هو مقتضى حقيقة
التوحيد حسبما بينه عليه الصادق سلام الله عليه ان الجمع
بلا تفرقة زندقة والتفرقة بدون الجمع تعطيل والجمع بينهما
توحيد فنقول ان من الاولى الاوجب ان يجعل الكون الحقيقي
العيني هو الكون المطلق المحيط بساير المتعينات وبيان
ذلك انه لما تقرر فيما سيتقرر من البيان ان الكون العيني هو
القايم بنفسه المقوم لساير ما يتعاقبه من الماهيات المتعينة
وهو من حيث انها كذلك انما هي معاني عقلية وطبايع ماخوذة
مع اضافات ونسب اعتبارية لا وجود لها الا بالاضافة
الى الكون العيني فلا شك انه اولى بان يجعل الكون
المطلق الواجب من تلك المتعينات لا بالنظر الاولوية
هنا لا يناسب المقصود فان مفهومها مهاد انما هو رجحان
احد الطرفين على الاخر والمقصود غير هذا انا نقول اختيار
لفظ الاولوية هنا لابطال ما ذهب اليه المخالف من جعل الماهيات
والتعينات حقايق عينية دون ما يكون به لما فيها من التهكم
والتعيير الذي هو كالباعث للمخالف على الرجوع عما اعتقده

وكلام الغوالي السادس صلوات الله عليه وآبائه
الاذان الاطهار والمقول المحض الناقد
الاسرار يوجد ولبعض العارفين من اصل
الله وهو ولوله وابانا لما كانا الذي
كانا فصار الامر متسوقا باياه وابانا

بل كالتابع من باطنة تلك العقايد الراسخة على ما هو مقتضى صناعة
الخطابة او من غيره من العبادات فيجب ح ان يجعل المتعينات
من حيث هي متعينات معاني عقلية وطبايع ماخوذة مع اضافات و
اعتبارية على مذهب الذاهبين الى ان الكون المطلق من الاعتبارات
الواقعة فالذهن الثانية من التعقل وان الامور الحقيقية الكائنة
في نفسها انما هي الماهيات المتعينة وهذا في النظاير المحسوسة
كمن زعم في المثال المذكور لمعتور قوته الباصرة في الادراك
ان الظاهر بنفسه عند الحس في الاعيان الخارجية انما هي الالوان
المختلفة وان النور المطلق البين بنفسه المبين لغيره لا ظهور له
في الخارج اصلا الا في ضمن الالوان وهذا الحكم سببه انما
هو تراكم عروق سبيل الجهل المركب الناشية من التقليدات
الراسخة المانعة لها عن ادراك النور مجردا عن المظاهر
الكثيفة الظلمانية فالعاقل العارف لا ينكرهم فيما ادعوا
من ذلك بل ينبغي ان يصدقهم فيما هم فيه اذا خبارهم انما هو
من مقتضى ادراكهم ومحل شعاع ابصارهم وذلك لصفة
لا يجاوز عن الالوان شعر اذا لم يكن للمرء عين صحيحة
فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر ولما كان لذلك ايضا مرتبة
من مراتب ظهور الحق بحسب مشاعرهم ومجلى من مجالي كماله ومن
صفات جماله لا ينكر فلذلك ترى المصنف وغيره من المحققين لا
يحكمون ببطلان مذهبهم وغيره من المذاهب ويمكن ان يشعر
من قوله اولى هذا المعنى شعر كلامه في حال يهواك لكن انا

وهذا يتوجه

النور المطلق هو البين بنفسه وهو المبين لغيره
لانه المبين لغيره

وحدي

صراحاف

انا وحدي لكن من في حاكا قال متى تقرر هذا عرف ان الحق
هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه ولا تكثر بل هو محض الوجود
بحيث لا يمازجه مفهوم ولا يخالطه سواه وهو بهذا الاعتبار
لا تركيب فيه ولا كثرة بل لا اسم له من الاسماء الحقيقية ولا رسم
بل لا نعت له ولا وصف فان الصفات والاسماء والاحكام لا ينسب
الى الذات المطلق من غير اعتبار التعينات ووجوه التخصصات
وسلب ما عدا الاطلاق المحض عنه الذي يستلزم سلب الاحكام
والاوصاف والتعينات الحقيقية حكم سلبي مبدؤه تعين
غير حقيقي فلا يصح المناقضة به عند التحقيق فاعلم ذلك اقول
متى تقرر ان الكون الحقيقي العيني هو القايم بنفسه المقوم
لغيره هو الكون المطلق ولا شك انه هو الواحد الحقيقي
بمعنى ان ما عداه من الماهيات والخصوصيات من حيث هي
كذلك عدميات ظهر لمن طهر قلبه عن الادناس الطبيعية
واخلص عقله وقواه من العقايد التقليدية والصور الخيالية
والوهمية ان الحق هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه
ولا تكثر فانه انما يقتضي لذاته الوحدة الذاتية الحقيقية اذ
هو اولى اسم واولى عبارة يعبر بها عنه وذلك لان التكثر
والاختلاف انما يعقل فيما يصح ان يتصور فيه
الاثنينية والتعدد بحيث يختص بعضه بحكم دون الاخر اما
الواحد الحقيقي المطلق الشامل للكثير الذي سواه نفي محض
وعدم صرف كيف يصح ان يكون عرضة للتكثر والاختلاف

والمراد بالمحمول الاول العلوم بها والتوحيد والوزن

نعم الاختلاف والتكثر يتوهم في مراتب تنزلاته ومجالي ظهوراته
بحسب شيونه الذاتية واحواله وذلك حيث تقابل النسب
الاسمائية واختلفت الاضافات الاعتبارية اما حضرة الاطلاق
الذاتي المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية والانعتاق فلا مجال
للاعتبارات فيه اصلا حتى عن هذا الاعتبار ايضا فلا يشوبه
من الواحق الاعتبارية شيء اصلا بل هو محض الوجود البحت
بحيث لا يدخله غيره ولا يخالطه سواه فهو بهذا الاعتبار
اي باعتبار اطلاقه الذاتي لا تركيب فيه ولا كثرة بل الاسم له
من الاسماء الحقيقية ولا رسم اذ الاسم على اصطلاحهم هو
الذات باعتبار معنى من المعاني عدمية كانت او وجودية
سيوفي ذلك المعنى بالصفة والنعت فلا اسم حيث لا صفة
ولا صفة حيث لا اعتبار مع الذات اذ الذات بهذا الاعتبار
هو المطلق من غير اعتبار شيء من التعينات ووجوه التخصصات
فيكون مجردا عن ساير الاحكام والاسماء الا ان هذا الاعتبار لما
اعتبر حصل للذات باعتباره اسم لكنه ليس من الاسماء الحقيقية
اذ ليس حصولها باعتبار معنى مع الذات بل بعدم اعتبار
المعاني وكون هذا معنى من المعاني لا يدفع هذا الاصل فانه ليس
من المعاني الحقيقية اذ طبيعته انما هي نفي اعتبار المعنوية
وسلبها فيكون عروض المعنوية لها انما هو بالعرض والاعتبار
فلهذا قيد الاسماء بالحقيقية وعلم من هذا انه لا رسم له ضرورة
ان الرسم انما هو بالخواص وهي صفات خاصة بالشيء وانتفاء

حضرة الاطلاق هو مقام الغيب الوجود البحت

وهذا

العام

العام يستلزم انتفاء خواصه واما قوله وسلب ساعد الاطلاق
عنه فهو جواب دخل مقدر وتقرير ذلك ان القاعدة القائلة
بان اعتبار المعاني والاحكام للذات موقوف على اعتبار تيدها
من صنوف النسب ووجوه التعينات منقوضة بنفس هذا
الحكم فان سلب ساعد الاطلاق حكم من الاحكام مع انه لا يقتضي
شيئا من ذلك والا يلزم خلاف المفروض فاجاب عنه بان
هذا وان كان حكما الا انه حكم سلبي فبداهة يكون تعينا غير
حقيقي والكلام في التعين الحسي والاسماء الحقيقية فلا يصح
المناقضة بها في النقض الاجمالي وان كان بحسب الاغلب الاكثر
انما يطلق على النقض التفصيلي الا ان الاظهر ههنا هذا فان قلت
التعينات مطلقا على ما ذهبتم اليه لا يكون امورا حقيقية
بل اعتبارية عدمية سواء كانت مبدأ للاحكام الوجودية
او السلبية فلا وجه للتخصيص قلنا ان التعينات كلها وان كانت
امورا اعتبارية الا انه فرق بين ما يكون مبدأ للاسماء الحقيقية
منها وبين ما لا يصلح لذلك لان العقل اذا اعتبر مع الذات معنى
آخر سواء كان وجوديا او عدميا حصل للذات باعتبار ذلك
المعنى اسم من الاسماء الحقيقية بخلاف ما اذا اعتبرها مجردة
عن ساير المعاني والاحكام حتى عن نفس هذا الاعتبار ايضا
فانه بهذا الاعتبار لا يكون لها تعين ولا صورة مخصوصة يصلح
ان يكون مبدأ، دون الاول الا انه لما تصوره النفس فباعتبار
كونه متصورا فيها حصل له باعتبار خصوصيات المحل تعين

بالعرض مكتسب منه وأن لم يلاحظه العقل ولا يستدعيه
بنفسه فهذا هو التعين الغير الحقيقي الذي هو المبدأ للاحكام
السلبية الذي نحن بصدده والمصحح لاطلاق لفظ اللاتعين والوجود
المطلق وغيب الهوية هو هذا الاعتبار لا تعالى فلا يبقى مع هذا
الاعتبار في اطلاقه الصرف فان للعقل ان يجرده عنه مع عروضه
له اذ في وسع العقل ان يجرد الامور عن الاوصاف المقصورة هي بها
كما في مسئلة المجهول المطلق والمعدوم المطلق وساير المطلقات
على ما سبق فتنبه ثم تدبر قولهم في جمع الاضداد وحضرة تعانق
الاطراف وكذا في المسئلة الغامضة التي لا مجال للعقل الصرف فيها
اصلا الا مع تلطيف مزاجه وتخليص للتوجه حتى ان يلوح له
الحق على سبيل حقيقته وقوله فاما اشارة الى مثل هذه الدقايق
قال اعلم ان تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية
يلزمها النسبة العلمية او الحصول بنفسها في نفسها ولنفسها
ويلزمها بتوسط هذا اللازم الواجبية بالذات والموجبية
والمفيضية وغيرها من الصفات المترتبة وغير المترتبة
اللازمة لذاتها اقول هذا هو الشروع في بيان تفرع تفصيل
الاسماء على الاجمال الذاتي وكيفية انشاء تلك الاسماء باجناسها
وانواعها واصنافها وتعيين متعلقات كل منها ومواطن اعتبارها
فان لكل اسم مبدأ لا يظهر ذلك الا في موطن خاص من مواطن
تنوعات الذات ومرتبة مخصوصة من مراتب تنزلاتها
لا يطلق ذلك الاسم عليها الا بذلك الاعتبار وهذا معنى من معاني

وأن يلاحظه العقل

وهذا تقرير

ما عليه الشريعة

ما عليه الشريعة رضي الله عنهم ان اسماء الحق توقيفية وذلك
من امهات ابواب سايل هذا الفن كما سبق بيانه في المقدمة
ثم ان الكلام في هذه الرسالة كما سبق غير مرة لما كان مع اهل
النظر والاستدلال وعلى نهج المسلوك في تقرير الحجج والبراهين
وجب ان لا يعدل عن مصطلحاتهم المتعارفة بينهم ومخاطباتهم
المتداولة لديهم تنزلا الى مدارك افهامهم حسما لان يخلصهم
عن مضايقها وهامهم الا ان التنبيه على الكلمات المتداولة بين
القوم وتنزيل كلام المصنف على مصطلحاتهم واجب في نظر
التعليم تسهيلا للطالبين المسترشدين اذ بين المعاني الذوقية
الكشفية والالفاظ المعبر بها عنها في عرفهم مناسبة
خفية لها كثير دخل في ادراكها لا يطلع على تلك المناسبة
الا بنور الولاية ومشكوة النبوة فحري بنا ان نتعرض في خلال
هذه السطور لشطر منها اذا عرفت هذا فاعلم ان الذات باعتبار
اللاتعين المسماة بغيب الغيب تارة والهوية المطلقة اخرى
يمتنع ان يعتبر فيها امر يستلزم التعين والتقيد ويستدعي
التعدد والتكثر فاول ما اعتبر فيها من المعاني الوصفية
هو الوحدة الحقيقية التي لا يتصور اعتبار الكثرة والمغايرة
فيها بوجه من الوجوه حتى ان الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة
اليها وكذلك الوحدة لا تغاير الذات وتحقيق هذا الكلام ما سبق
من ان الوحدة تطلق باعتبارين احدهما هو الوحدة الذاتية
المطلقة التي لا يعتبر في مفهومها ما يشعر بتعدد الوجوه والاعتبارات

اصلا حتى ان عدم اعتبار الكثرة لما فيه من الاشعار بمقابلتها
للكثرة لما فيه من الاشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة
للاثنينية غير معتبر في مفهومها والثاني الوحدة الاضافية
النسبية التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم الى الامور
المشاركة من حيث هو كذلك وهذا هو الذي يقابله الكثرة
بالعرض او بالذات والمعتبر ههنا هو الوحدة بالمعنى الاول و
الهوية المطلقة عبارة عن الواحد بها فكون الذات هذا
الاعتبار لها الاحاطة التامة التي لا يشذ منها شيء من المدركات
حق المحسوسات فيلزمها بهذا الاعتبار النسبة العلمية بحصول
نفسها في نفسها بنفسها ثم ان ههنا نكتة تتضمن فوائد لا بد
من الوقوف عليها وهي ان للوحدة المعتبرة ههنا اعتبارين
احدهما متعلقة طرف بطون الذات وخفائها وهو اعتبار
اسقاط ساير النسب والاضافات عنها ويسمى الذات به
احدا وثانيهما متعلقة طرف ظهور الذات وانبساطها وهو
اعتبار اثبات النسب والاضافات كلها ويسمى الذات
به واحدا وبهذا الاعتبار يصير الذات منشأ الاسماء
والصفات وذلك في الواحد العددي ظاهر فانه اذا اعتبر
من حيث انه واحد من غير ان يعتبر المبدئية للاعداد فهو
الواحد المطلق الذي ليس فيه بعد النسب والاضافات واذا
اعتبر من حيث انه مبدأ للاعداد صار مبدأ للاسماء
الغير المتناهية مثل ثنائية الاثنين وثلثية الثلثة

وربعية

وربعية للاربعة وهكذا الى غير النهاية اذ يحصل له باعتبار
كل مرتبة من المراتب العددية نسبة واسم خاص ليس فيه
شيء من هذه النسب والاسماء سوى محض الاعتبار اذا عرفت
هذا فنقول لا شك ان ظهور بطون الذات وظهورها انما
يتمايزان بحسب المدارك والمشاهد وظهورها لها باعتبار
واختفائها عنها باعتبار آخر حتى يسمى الاول ظاهرا والآخر باطنا
واما بالقياس الى الذات نفسها فلا ظهور على بطون ولا بطون
عن ظهور فقد علم بذلك ان الوحدة بالنسبة الى الذات
لا تمايز بين اعتبارها اصلا حتى لا يتميز مسمى الواحد منها
عن الاحد تامل في هذه الدقيقة فان فيها اسرارا جليلة حققنا الله
واياكم بالاهتداء اليها ثم ان الذات باعتبار اتصافها بالوحدة
الحقيقية تقتضي تعينا يسمى باصطلاح القوم بالتعين
الاول تارة والحقيقة المحمدية اخرى لا يقال ان التعين
انما يطلق على ما به الامتياز ولما كان في هذه الحضرة ليس
للغير اثر ولا اعتبار ضرورة منافاته للوحدة المطلقة
لا حاجة لها الى الامتياز فكيف يتصور التعين لانا نقول الامتياز
تارة يكون بحسب التقابل والتضاد وتارة بحسب الاحاطة
والشمول والمعتبر في تعين هذه الحضرة انما هو المعنى الثاني
كما سبق تحقيقه هذا ثم ان التعين يقتضي التجلي لذاته فان
التعين ههنا على ما عرفت هو توجه الذات من كنه غيب
هويتها وعدم تناهيها الى الحضرة الاحاطة والشاهد وهو

الظهور والتجلي المعبر بالنسبة العلمية والذات بهذا التعين
مقتضى ان يتجلى على نفسها لنفسها ظاهرة لها بما اندرجت
فيها من الشئون والاحوال واعتباراتها واحدة اياها مظهرة
لها ثم حاضرة عندها فحصلت للذات باعتبار نسبتها الى
الشئون المذكورة اسماء اربعة من اسماء الاول المسماة عندهم
بنتائج غيب الذات المضافة الى حضرة الهوية في قوله وعنده
نتائج الغيب لا يعلمها الا هو وهو العلم الذي هو الظهور
والوجود الذي هو الوجدان والنور الذي هو الاظهار والشهود
الذي هو الحضور وبيان كيفية اعتبارها على هذا الترتيب
ظاهر عند اللبيب الفطن والمصنف اشار الى هذه الاسماء
الاربعة هيهنا على الترتيب بعبارة تليق بهذه الرسالة والى
غيرها من الاسماء اللازمة لها الغير المرتبة ذلك الترتيب
المسماة بالاسماء الذاتية فتامل ثم هيهنا مقدمة اخرى
لابد من الوقوف عليها وهي ان الظهور المذكور لما كان مستلزما
للشهود بساير الشئون والاحوال واعتباراتها الذات
بمراتبها واحوالها واحكامها ولوازمها كلها حتى المحسوسات
على وجه كلي جملي فتعلق الشهود المذكور اما ان تكون الذات
في بطونها بحيث يكون الكل ثابتا شاهدا كثبوت ساير
المراتب العددية في الواحد مثلا ويسمى هذا الشهود في
عرفهم بالكمال الذاتي المستلزم للغنى المطلق الذي هو عبارة
عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه المذكور بدون

الكمال الذاتي

الاحتياج

الاحتياج الى التطور بالاطوار الغيرية والادوار السوائية
اصلا واما ان يكون متعلق الشهود المذكور نفس الشئون الثابتة
باظهار ذواتها لنفسها او باظهار بعضها للبعض في المراتب وح
يسمى هذا الشهود بالكمال الاسمائي اذا عرفت هذا فاعلم
انه لا مغايرة بين كل واحد من الاعتبار الاول بين الذات وكل
واحد من الاسماء الاربعة كما انه لا مغايرة بين كل واحد منها مع
الاخر واما بالاعتبار الثاني فبينهما تمايز يسمى لكل واحد
من العلم والوجود هيهنا اعتباران احدهما من حيث البطون
والاستتار بهذا الاعتبار بينهما اصلا واما من حيث الظهور
فالوجود متعلقة بهذا الاعتبار نفس الشئون المذكورة من
حيث الظهور واما العلم فمتعلقه ذلك ايضا الا من حيث انها
معلومات في عالم المعاني فبين ظاهرها تمايز يسمى في هذه الحضرة
لا يقال عبارة المصنف هيهنا لا يطابق ما مهد قبل هذا البرهان
من اثبات التوحيد الذاتي المطلق ورفع التعين الخاص ونفي
الاثنينية مطلقا وذلك لانا نقول ما الحصول العلمي المشعر
بوجود مغاير لم يكن وكذا الموجبية المستدعية للعلية الغائية
بالبيان المستلزمة للتعين الخاص الواجبي كما هو مذهب
الحكماء في امر لا يمكن ان يتصور فيه سوى بروز عن كمون وظهور
عن بطون انما يوذن بالاضطراب وعدم الرسوخ لانا نقول
يرجع هذا النزاع الى مجرد العبارة وارتكاب المصنف هيهنا
الالفاظ المذكورة وعدم تنبيه المقاصد باصطلاحات القوم

وذلك لما التزمه في صدر الرسالة في اثبات المسئلة على طريقة
المشائين وسوق الكلام على اساليبهم ومصطلحاتهم واما بعد
تحقيق معاني تلك الالفاظ وتبيين ما قصد منها ههنا فلا يرد
شيء من ذلك فانه سيصرح في هذا البحث بعدم المغايرة بين
الذات العاقلة والاعيان المعقولة فان الحصول ههنا ليس
بالمعنى المتداول بين المشائين على ما نقول ان القول بالحصول
العلمي والموجبية حسب ما حققها المصنف في كتابه المسمى
بالحكمة الرشيدية المعقولة في تحقيق القواعد المشائية لا يستدعي
شيئا مما ذكرتم كما لا يخالف البروز والظهور فيه وذلك لانه
قال في الهيات ذلك الكتاب لا يحصل الادراك بمجرد الحصول
للامر المجرد فقط ولا باي حصول اتفق من الانواع المندرجة تحت
المطلق كما سبق بيانه بل المعتبر في تحققه هو حصول الشيء
للامر المجرد الذي يكون موثرا فيه ضربا ما من التاثير ثم انه
لو كان موجبا له لذاته اي لذات الشيء المدرك من غير اقتضاء
في ذلك الايجاب الى غيره لم يحتج في ادراكه الى اشتراط امر زائد
على ذلك الايجاب ولا الى وان لم يكن موجبا وجب ان يكون
هناك شرط اخر هو اقتران به اقتران العرض بموضوعه
تاكيدا لتحصيل مطلق التاثير المعتبر فيه ولا تناقض بينه وبين
ما ذهبنا اليه من الايجاب اذ الايجاب انما يجعل الاثر بحيث يصير
مع الموجب كهو مع نفسه في الارتباط بينهما والترسيخ
وبين ان اعتبار الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى

الوهمنا

الوهمنا كلام ولا يخفى على الفطن المستيقظ ان ملخص هذا
الكلام هو ان الحقيقة الادراك العقلي المنسوب الى المجردات
ليس مطلق الحصول الخاص بل الحصول الخاص الذي هو عبارة
عن استحضارها لموثراته المتصلة به ويختلف ذلك حسب اختلاف
المدركين في التاثير فكلما كان الموثر اقوى في التاثير واقل احتياجا
الى الوسائط كان الادراك اقوى وكلما كان اضعف واكثر احتياجا
كان اضعف فمنهم من بلغ في قوة التاثير مبلغ الايجاب الذاتي
الذي يجعل الاثر بحيث يصير مع الموثر كهو مع نفسه في الا
رتباط بدون الاحتياج الى غيره من الوسائط والالات وهذا
غاية القوة في التاثير لا يمكن ان يتصور لها مزيد في الوجود
اصلا ومنهم من بلغ في الضعف الى حيث لا يتحقق بدون ارادة
واختيار زائد عليه ومع ذلك يحتاج الى وسائط كثيرة واسباب
شتى وهذا نهاية الضعف في التاثير فكذلك النسبة الارتباطية
والرقيقة الاتحادية في غاية الضعف والبعد حتى ينتهي الى التاثير
الرضيه فعلم من هذا ان لنظر الحصول والايجاب مع عدم استدعائهما
ما ذكر من التدافع وعدم التطابق بتبديل ما استفاد من لنظر البروز
والظهور بابلغ وجه واتم قصد مع دقائق لطيفة ومنبهات شريفة
لا يدركها واحد بعد واحد من الاذكياء وهكذا سبيل سائر مبتدعات
القدماء من الحكماء والاعتماد عليه في افادة المحسوس واتصال الحق
الى المسترشد الحقيق الا ان المتاخرين من المشائين لما دخلوا
عليها ونزلوها على مدركاتهم الناقصة المشوبة وقع الاختلاف

الادراكية اي ص

والتشويش اذ تلك الالفاظ انما اخذوها خلفا عن سلف حتى
ينتهي الى علماء الكشف واساطين النبوة مثل هرمس المسمى
بلسان الشريعة ادريس واعاثاذيمون المسمى بشيث عليه السلم
وهما اساسا في المستند سلسلة القدسا في التعليم والتعلم اليهما
المخصوصان بتدوين الحكمة وتاسيس بنائها فلا تغفل عن دقائق
رموزاتهم الشريفة فكم جنايا في الزوايا الخفية قال
ره ان ادراكها الذاتها يتضمن ادراك سائر الصفات التي يوجبها
لكونها عين ذاتها وادراك جميع ما يتلزمه تلك الصفات
حيا وفرادى اقول لما استدعت الهوية المطلقة الظهور
المذكور المسمى بالتجلي الاول والمعبر عنه بالنسبة العلمية فلا بد وان
يتضمن ذلك الظهور السعود وساير الصفات التي تلزم الذات
لكونها عين الذات باعتبار هذا التعين وان كانت صفته
لازمة باعتبار تعين اخر وتتضمن ايضا مثله شعورنا
ستدعت تلك الصفات من الاحكام الخاصة لكل واحد منها
لما تقرر ان جميع الماهيات حتى المحسوسات شاهد في تلك الحضرة
من حيث انها عينها كما قال الشيخ شعر انا انت ونحن انت
وانت هو • والكل فهو هو فسل عن وصل • وهذا
هو المسمى بالكمال الاسمائي فيكون التعين المذكور متضمنا
للسعود بالكمال الذاتي والاسمائي الذي هو ظهور الذات
على نفسها في تعيناتها الحاصلة في الفيض الاقدس اعلا عن
عز ان يكون المستفيض غير المفيض والافاضة وهذا هو

هو المعبر

هو المعبر عنهم بالاستجلاء وذلك منحصر في الصور الاربع
لا مزيد عليها فان ظهور الذات في مظاهرها التعينية على
نفسها اما ان يكون بحسب الظاهر او بحسب المظهر والاول لا يتصور
الا من حيث ان كل مظهر جامع بجميع شؤنها اعتبارا انها
كالانسان الكامل فان ظهور الذات الظاهرة بحسبها على
نفسها انما يكون بكليتها واحدية جمعيتها وذلك لا يمكن الا في
مظهر له تمام الجامعية وكمال القابلية حتى يقابل كل شأن بلية
وهو الانسان الكامل لا غير اذ ليس كمثله شيء وح اما ان
يكون ذلك المظهر من حيث جمعية الشان وكليتها كما في
قوله تعالى وما رميت اذ رميت او من حيث جزئية الجامعة
له كهذا الشجرة لموسى على نبينا وعليه السلم بانني انا الله والثاني
وهو ان يكون ظهورها على نفسها بحسب المظاهر فلا يخ من
ان يكون ظهورها بحسب ذلك المظهر على نفسه لخصوصيته
المميزة لجزئيات العالم في حد ذاتها بحسب مرتبتها فان كل فرد
من افراد العالم في حد ذاته ظهور على نفسه وهو مبدأ تسبيحه
المشار اليه بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده او على اخر
من الافراد المقابلة له بوجوه المناسبات كالنسب الواقعة
بين افراد العالم من الموافقات والمنافرات ويمكن استفادة
هذه الاقسام كلها من قوله حيا وفرادى قال ويوجبه
ايضا على النسق المنتظم في الوجود الخارجي علما اجماليا جميعا
لا تفصيليا لما قيل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الميا

الانسان الكامل الذي ليس كمثله شيء وهو معلم الملائكة

لها بحسب الوجود على ما ذهب اليه المشاؤن فان الماهيات و الاعيان
الثابتة غير مجعولة ولا معلولة بالذات واعتبار كونها معقولة
انما هو باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة في الخارج
فانها من حيث هي مغايرة لها لا تكون موجودة بالفعل هيهنا ولا
معقولة بالمعنى الذي ذهب اليه محقق المشائين وهو كون الشيء
حاصلا للعقل القابلية او حاصلا للعقل الفاعلية الموجبة للمباينة
له فلا يصح ان يقال انها منتزعة اليها بحسب احد الوجودين
الغير المزجيين ٢ قوله لما بين الحقيقة الواحدة بالوحدة
الحقيقية ولوح على كيفية انشاء الكثرة الاعتبارية
منها على النظام المحكم في الوجود وبيان ينبه على سبيل افهام
المشائين في هذه المسئلة ومنشاء اوهامهم فيها وتقرير ذلك
ان ادراك الحقيقة المذكورة لذاتها كما تتضمن سائر ادراك
الصفات على الوجه المذكور كذلك يوجب ادراكها على النسق
المحكم المنتظم في الوجود الخارجي ادراكا اجماليا جمعيا لا تفصيليا
اذ هذه الحضرة ليس لتفاصيل الاحكام فيها مجال اصلا كما عرفت
غير مرة وذلك لان ظهور الذات بكليتها واحديته جمعيتها
الذي هو من احدى الصور الاربع اللازم شهودها لا يمكن تعلق
الادراك لها مع نسبة تالية يوجب تقديم بعض الجزئيات
وتاخير البعض والا سقوط الجمعية والاحدية فهذا هو
الموجب للعلم بالنظام الوجودي لا ما ذهب اليه المشائون
من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود

فانهم لما نفوا المشية والارادة المرجحة للمختار اضطروا الى اثبات
صفة للمبدا تقتضي ذلك النظام المحكم يسمونها بالعناية
وهي مثل النظام في علم الباري الذي هو حضور المعلول الاول
عنده بما اشتمل عليه من المعلولات المتسقة المنتظمة
من الازل الى الابد بناء على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
المباين وذلك لا يتبنى على الباطل لكون فاسدا ضرورة
كونه متفرعا على ان الماهيات والاعيان الثابتة من حيث
انها مباينة للذات بحسب الوجود لها وجود بذاتها مجعولة
كانت او معلولة على اختلاف الرايين وقد عرفت مما سبق
ان الاعيان بهذا الاعتبار ما شمت رائحة الوجود والعدم الصرف
لامكان تكون مجعولا ولا معلولا ثم انه يمكن ان يتوهم هيهنا
ان هذا الكلام لا يطابق ما تقدم من ان ادراك الواجب ذاته
يستلزم ادراك سائر الصفات والاعيان لكونها عينها فانها
تقتضي وجود الاعيان ضرورة فلو قيل انها غير موجودة يكون
بين الكلامين تناف بحسب الظاهر فلذلك قال اعتبار كون الماهيات
والاعيان معقولة انما هو باعتبار كونها غير مغايرة للذات
العاقلة ولا شك ان هذا الاعتبار غير اعتبار كونها مجعولة
او معلولة مباينة لها بحسب الوجود فعند تغاير الاعتبارين
لا تنافي بين الحكمين واما بيان معقولية الماهيات انما هو باعتبار
كونها غير مغايرة للذات العاقلة فهو انها من حيث المغايرة
لا وجود لها اصلا لا خارجا ولا عقلا اما خارجا فلانها من حيث

فان الاعيان ما شمت رائحة الوجود

هي مغايرة للذات مباينة لها بحسب الوجود في الخارج وكذا يكون
مباين لها كذلك لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج والمستوى
ان الوجود حقيقة واحدة في نفسه لا تباين بين افراده فيكون
المباين الموجود بها بحسب الخارج لا يكون موجودا بالضرورة
واما عقلا فلان المعقولية بالمعنى الذي ذهب اليه تحقق ثابين
وهو كون الشيء حاصلا للعلة القابلة وهو الانطباع المنزه
الادراك المسمى بالعلم الانفعالي عندهم او بحصوله للعلة الفاعلة
الموجبة المعبر عنه بالحضور المسمى بالعلم العقلي مستغنية
عن الماهية من الحيثية المذكورة لانها من الحيثية المذكورة مباينة
للذات العاقلة فيكون مباينة للوجود مباينة العلة للمعلول
او فاعله وقد عرفت ان المباين للوجود بحيثية لا يمكن ان
يكون له حصة من الوجود والحصول لا في نفسه ولا لغيره وايضا
المعقول من حيث هو معقول يجب ان لا يكون مغايرا للعاقل الا
بضرب من الاضافة فلا يكون المباين لشيء بحسب الوجود معقولا
له بهذا الاعتبار كما سيق وما يؤيده ما ذكره بعض المحققين
من اهل الذوق ان العلم بالشيء اي علم كان بالذوق الصحيح والكشف
الصريح عبارة عن استجلاء العالم ذلك المعلوم في نفسه بالتقدير
المشترك بين العالم والمعلوم الذي من حيثية تتحدان فلا تتغايران
وعبارة ايضا عن استجلائه ايضا من حيث الامر المميز للمعلوم
من العالم القاضي بان يسمى احدهما معلوما والآخر عالما او ادراكية
في الاحدية والاتحاد وايضا في هذا القسم الثاني القاصي

من

من بعض متنقض الاشتراك بين العلم والعالم والمعلوم والتمييز
وامر آخر لا يتم له لا يجوز اظهاره وانما اوردت هذا الكلام في هذا
المقام لبعد هذه المسيلة من مدارك اهل الاستدلال العارين
عن الذوق السليم نعم ان تيامنوا في فحاوي عباراتهم الجليلة
فيطلعهم الله على بعض مرموزاتهم الخفية وما ذلك على الله بعزيز
واذا تقرر ان الماهيات والاعيان باعتبار مغايراتها للذات
ليس لها حصة من الوجود اصلا فلا يمكن اضافة الوجود اليها
واعتباره معها بهذا الاعتبار فلو اضيف اليها واعتبر لها
بوجه من الوجوه لا يمكن دلك المضاف الا الوجود الذاتي الحقيقي
فلا يصح ان يقال انها مشتركة الى الذات العاقلة بحسب الوجود
بين الغير العرضيين لان الوجود المضاف الى الماهيات
انما هو الوجود الذاتي الحقيقي الذي لا يمكن ان يفتقر موصوفه بحسبه
الى شيء فان الافتقار انما يكون للوجود بالوجود العرضي الذي قد
ثبت انتفاؤه مطلقا وملخص هذا الكلام ان الماهيات والاعيان
لو اخذت مع اعتبار المغايرة فهي معدومة ضرورة لا يصلح
ان يوصف بالمجعولية والمعلولية وغيرهما من الصفات اصلا
ولو اخذت مجردة عن هذا الاعتبار يمكن ان ينسب اليها الوجود
لكن لا يصلح ان يوصف بما يستلزم الافتقار والاحتياج كالمجعولية
والمعلولية لان الوجود المضاف اليها حينئذ انما هو الوجود الحقيقي
الذي له الغنى المطلق فتقرر ان القول بالمجعولية والمعلولية
على التقديرين فاسد **قال** فلئن قيل العاقلية تقابل المعقولية

فعند انتفاء المغايرة فلا عاقلية ولا معقولية فلنا لو صح ما ذكرتموه
مطلقا لوجب ان لا يكون الواجب لذاته ولا شيء من الملائكة المجردة
عاقلا لنفسه ثم ان تلك المغايرة ههنا انما تحصل بالاعتبار فقط
مثل حصول تلك الماهيات من حيث هي مغايرة لها ومن البين
ان تلك الماهيات من حيث هي مغايرة لها لا تكون الا نسبا واضافات
تعينية لا تمايز بينها بالفعل بحسب الخارج لكون موضوعها
واحدة تلك الوحدة الحقيقية فلا يصح ان يقال ان شيئا منها
بتلك الحيثية ووجود شيء من الوجودين في هذا الموضع نعم
انما باعتبار كونها عين تلك الهوية في الخارج يكون حاصلا لها
حصول نسبتها لنفسها **اقول** هذه اشارة الى ما يمكن ايراده
ههنا ودفعه وذلك انه يلزم على ما ذهبتم اليه من الماهيات
والاعيان انما يكون معقولة باعتبار كونها غير مغايرة للذات
العاقلة وذلك محال لان العاقلية تقابل المعقولية تقابل
المضاف وذلك لا يتصور الا بعد تحققهما في موضعين متباينين
بحسب الوجود فان انتفاء المغايرة بين موضوعيهما لا يكون
العاقلية ولا المعقولية واجاب عن هذه الشبهة بجوابين احدهما
جدلي في صورة النقض وهو انه لو صح ما ذكرتموه من المقدمات
الدالة على تقابل العاقلية والمعقولية ووجوب التغاير بين موضوعيهما
بحسب الوجود والحقيقة لوجب ان لا يكون الواجب لذاته
ولا شيء من الملائكة المجردة عاقلا لنفسها عندكم والاحراس
كذلك ولما لم يندفع الشبهة لهذا الجواب بل ما زاد الا تعميما

لموارده

لموارده اشار الى وجه تحقيقي به ينقلع مادة الشبهة عن اصلها
وهو ان التغاير الواقع بين العاقلية والمعقولية وان كان تغاير
التقابل لكن مجرد الاعتبار كاف في حصوله كما انه كاف في حصول
نسب تلك الماهيات الحقيقية التي هي المبادي لحصول التقابل
والتغاير وعروضها فان حصول تلك الماهيات ووجودها انما
يتصور ههنا بمحض الاعتبار فيكون وجوده متفرعا عليها اي
بان يكون كذلك اما بيان ان الماهيات تكفي في حصولها مجرد الاعتبار
فهو ان الماهيات من حيث هي مغايرة للذات لا يكون الا نسبا
واضافات تعينية لما عرفت ان الوحدة الحقيقية المعبر عنها
بالوجود المطلق الشامل الذي ما عداه عدم صرف وباطل
محض يمتنع ان يكون ههنا شيء خارج عنها الا كل شيء ما خلا الله
باطل فالماهيات من حيث هي مغايرة لا تكون لها تحقق اصلا
الا ان تلك الحقيقة لما اقتضت الظهور بحسب الجلاء والاستجلاء
واختلفت مراتب ظهوراتها في الجلاء والخفاء بحسب ادراكنا
لا بحسب الامر نفسه فاذا نسبنا بعض ظهوراتها الى بعض وجدنا
بعضها اتم جلاء لكثرة اثار في عرصة الظهور ووضوحها
بحسب المدارك وبعضها انقص لقلتها فحصل لتلك الظهورات
باعتبار نسبتها بعضها الى البعض تمايز النسبي بحسب ادراكنا
فقط فعلم ان هذه الظهورات المتعددة وتعيناتها انما هي
النسب الادراكية والاضافات الاعتبارية اما تلك الحقيقة
في نفسها فمجردة عن هذه النسب والاضافات كنور الشمس مثلا

فانه اذا وقع شعاعها على اجسام صقيلة مختلفة الالوان كقطع
من الزجاج الملونة مثلا لابد وان يحصل لبعض اطراف
ذلك الشعاع بالنسبة الى بعض تمايز نسبي وتعدد اعتباري بحسب
ادراكنا فيحكم الوهم هيهنا ان النور هو المفصل بنفسه والواقع
خلافه اذ الون شعر الون للنور لكن للزجاج بدا شعاعه
فترائى فيه الوان فظهر ان حصول تلك الماهيات انما هو باعتبار
تعينات اعتبارية وعلم ايضا من هذا ان الامتيازهيهنا بالعقل
بحسب الخارج وذلك لان التمايز بالعقل في الخارج يستدعي
تمايز موضوعاتها فيه وتعددها وتعدد الموضوع محال لكون
موضوعها واحدا بتلك الوحدة الحقيقية فلا يصح ان يقال
ان اشياء الماهيات بتلك الحيثية اي من حيث انها متغايرة
لتلك الهوية موجود بشيء من الوجودين في هذا الموضع اي
في هذه المرتبة نعم انها باعتبار كونها عين تلك الهوية في
الخارج يكون حاصلة لها حصول بنفسها لنفسها فاعتبار
هذا الحصول النفسي واضافتها اليه يكون موجودة وهذه
الاضافة انما هي محض الاعتبار تدبر ما سمعت فانه غاية
التوضيح لعل الله يوصلك الى المرام قال ثم انها اقتضت
الظهور والبروز من حد الغيب الى حد الشهادة وحصول
تلك الصفات والتعينات متمايزة في الاعيان بالعقل وتعقلها
على وجه التفصيل اقول لما كان التعين الاول الجامع بين
الواحدية والاحدية المعبر عنه بالوحدة الذاتية تارة وبالهوية

المطلقة

المطلقة اخرى لغلبة احكام البطون والوجود على احكام الظهور
والاظهار لا تمايز بين ما يعتبر فيه من المعاني الاسمائية و
التعينات اذ لا تغاير هناك اصلا حتى ان الكثرة المعتبرة
فيها هي عين الوحدة كما عرفت فلا محالة فيرجح ان يظهر تلك
التعينات على ما هو مقتضى الكمال الاسمائي بان يظهر تلك
الهوية في التعينات الاسمائية بحيث لان المراتب التي
هي محال ظهورها ومحال تفاصيلها مختفية عند جمعية
هيهنا مستهلكة الحكم استهلاك اعيان الحروف واذ فيها
في النقطة المنتشرة ما دام في سداء صدوره وباطن صدره وقبضة
قلبه قبل بروزها في مراتب الخارج وظهورها بتعينات احكامها
المتكثرة ثم اقتضت تلك الهوية الظهور والبروز لكن لا من
حيث ذاتها بل من حيث اعتباراتها وشؤنها على مقتضى
اسولتهم بالسنة الاستعدادات والقابليات الاقتضائية
فانبعثت من عين هذا التجلي وكنه بطونه ميل ارادي وحركة
حبية وشوق عشقي نحو تجلي بتعين اخر وبنوع اظهر
على مثال النقش بنبيث يصلح لان يحصل به تلك الصفات والاعيان
متمايزة بالعقل تمايز الحروف في النقش عند انبثاثه الى
الخارج فيمكن تعقلها على سبيل التفصيل حسبما ذكر في مراتب
الكمال الاسمائي وسير هذا التجلي باصطلاحهم النقش الرحماني
لانه كالنقش الانساني في كونه حقيقة بحادثة بسيطة الذات
انما يختلف جزئياتها بحسب انضيافها باحكام مراتب الخارج

فان النفس الرحمانية هي المادة الهيولانية لصور العالم

الرحمانى فالنفس الرحمانى هو المادة الهيولانية لصور العالم كما
النفس لصور الحروف والكلمات واما انه بحيلولته تنفيس
الكرب كما قال الشيخ رضى الله عنه فى فصوص الحكم ان العالم
ظهر فى النفس الرحمانى الذى نفس الله به عن الاسماء الالهية
ما يجده من عدم ظهور اثارها بظهور اثارها فامتن على
نفسه بما اوجده فى نفسه فاولا ما كان للنفس انما كان
فى ذلك الجناب ثم لم نزل الامر يتنزل تنفيس الهم الى ان
ما وجد شعر الكل فى عين النفس كالضوء فى ذات الفلس
والعلم فى سلخ النار لمن يعشر • فنرى الذى قد قلته رويا
بالبرهان ص
يدل على النفس • فيريحه من كل غم فى تلاوته عبس • ولقد
تجلى للذى قد جاء فى طلب القبس • فراه نارا وهو نور فى الظلام
وفى الغلس • فاذا فهمت مقالتى فاعلم بانك مقتبس • لو كان
يطلب غير ذا لرآه فيه وما نكس • وانما اوردت هذا الكلام
بتمامه فى هذا المحل لاحتوايه على ما له دخل تام فيما نحن بصدده
فى هذه الرسالة فتامل قال فاوجدت عالم الارواح اى عالم
العقول والنفوس فان ظهور الوجود فيه اتم من عالم المعانى
ثم عالم المثال ثم عالم الاجسام وفى هذا العالم ثم ظهور الوجود
فان ظهوره بتجلى الوحدى كلى وتم عند ايجاد الجرم الاول
اعنى محدد الجهات الذى هو العرش مقام الاستواء فى الكلام
الالهى ثم ان الترتيب المعتبر فى كل عالم من هذه العوالم
وتفصيل المراتب المحصورة فيها وتلخيص الحجج والبراهين فى

كل موضع

فى كل موضع موضع من هذه المواضع قد اشبعنا القول فيها فى كتبنا
المعمولة فى صناعة الحكمة اقول بعد فراغه من تبيين المرتبة
الالهية وما قبلها من المراتب المتعينة بالتعين الجلالى الذى
هو مقتضى الكمال الذاتى الغالب فيه احكام اطلاق الذات ووجودها
الحقيقى فما كانت فى المراتب الاول بطنت فى هذه المراتب وما
بطنت هناك هو الظاهر فى هذه المراتب وكان من قال يا باطن
الحق ظاهر الحق وظاهر الخلق باطن الحق انما اراده هذا وقبل
هذه المراتب لا يسمى خلقا ولا ايجادا ولا غير ذلك من الاسماء
المشعرة بالغاية المتميزة من المفعولية وذلك لان الايجاد
عند المحققين عبارة عن اقتران القوابل الاقدسية الثابتة
فى التعين الاول الذى هو منبع التعينات والقوابل الظاهرة الوجود
الذى هو طرف ظاهرية النفس الرحمانى واشك ان الحاصل من
اقتران المتغايرين تغايرهما تغاير الولد للابوين والنتيجة
للمقدمتين ويستقل دونهما بوجوده الخاص بما الحالات
تضاف اليه الاحكام التى انما تضاف الى المستقلين كارتسام
صور الموجودات وينسب اليه الاشياء المنسوبة اليهم فلهذا
يطلقون عليه اسم العالم وعلى النسبة الواقعة بينه وبين
سببه الايجاد والخلق لان فيهما ستدته محتوية
على فوايد كثيرة الجدوى لا بد للمستبصرين من الوقوف عليها
وهو ان نسبة النفس الى الحق اما ان يكون لذاته بمعنى ان
ذلك العقل لازمه بلا توسط شيء بين ذاته وبين المفعول

تعلق الحق بالخلق

الحق

جلالا قاسم العالم

عيون نسبته معقوله بها يتميز عن الاطلاق الذاتي ويسمى تلك
المعقول في هذه المرتبة حروفا عاليات وحروفا اصلية ومفاتيح
اول وتارة يعبر عنها بمفاتيح الغيب والاسماء الذاتية والشيون
الاصلية كل ذلك بحسب اعتبارات مترتبة متنزلة في التعين
الاول واما في التعين الثاني الذي هو حضرة ارتسام المعلومات
في عرصة العلم الذاتي فمن حيث الامتياز النسبي وهذه الحضرة
هي التي يشير اليها اكابر المحققين والمتالهين من الحكماء بان
الاشياء مرتسمة في نفس الحق لكن فرق بين ذوق الحكيم والمحقق
هيهنا وهو ان الارتسام عنده انما هو وصف للعلم باعتبار
امتياز النسبي عن الذات لانه وصف للذات او وصف للعلم
باعتبار انه عينها فتسمى تلك الاشياء بهذا الاعتبار حروفا
معنوية وكلمات معنوية واعيانا ثابتة وتارة يعبر عنها
بالحقائق الالهية والاسماء الربوبية والحروف الوجودية واما
ان يكون بواسطة بان يكون بين الفاعل الحق وبين ما يوجده
الا وجودية او صورة مظهرية يستدعيها مرتبة المعقول
ويسمى حينئذ ايجادا وقولا فان هذه النسبة في الكلام الالهي
يكنى عنها بالقول حيث قال انما قولنا لشيء اذا اردناه الآية
وتلك الاشياء بهذا الاعتبار تسمى كليات وجودية وماهيات
واعيانا ممكنة ولهذا يسمى هذا العالم عالم الامر لان الامر
عبارة عن العقل ثم ان الموجودات التي في العوالم اقرب نسبة
واسطها ذاتا انما هو العقل الاول لانه ذو ضرب واحد من الترتيب

فرق بين ذوق الحكيم والمحقق

عالم الامر

لا غير

لا غير وهو ان له ماهية متصفة بالوجود وهو اول مراتب الامكان
وهو من عالم الارواح فاقرب العوالم نسبة الى المرتبة الالهية
انما هو عالم الارواح فاول الموجودات المبدعة هو عالم الارواح
دون عالم المثال لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعينه
وما يلزمه من افاضة الاحكام وصدور الآثار دون عالم المثال
فان قلت فسميته عالما باعتبار قلنا باعتبار احد
الوجهين اللازمين للصفات من حيث انها صفات وهو الذي
به تتغاير الذات ولما لم يكن لها هذا الوجه وجودا صلا
ما عدوها من العوالم الموجودة اذ عالميته انما هو بالاعتبار
فقط ثم عالم المثال لظهور المعاني فيه بصور الاشكال وذلك معنى
زائد حصل به ضرب آخر من التركيب ثم عالم الاجسام لعروض هذا
كله مع لحوق التمكن وشغله للحيز وهذا اتم غاية التركيب
ثم ظهور الوجود اذ لا مرتبة في الظهور اشد من المحسوسات
وذلك لبلوغه في الكثرة الامكانية اقصى النهاية صلح ان يكون
مظهرا للوحدة الوجودية اذ ما جاوز حده انعكس ضده فعند
ايجاد الجرم الاول وذلك هو العرش العظيم وعرش الرحمن
ثم ظهور التجلي الوجودي وكل اذ هو مقام الاستواء في الكلام
الالهي وهذا احد معاني الاستواء بحسب اللغة كما يقال استوى
الرجل اي انتهى نموه وتم شبابه فهذه ثلثة عوالم والمرتبة
الجامعية المشتملة على التعينين المذكورين فتكون المراتب حينئذ
اربعا وخامسها وهو الجامع للكل وهو المرتبة الانسانية وهذه

ونسبة هي نسبة المرتبة المعلول كما فعل الغاياتي

وهذا الجرم الذي عند ما له

المراتب اعني المراتب المتعينة هي المسماة بالمجالي عندهم والمظاهر
والمطالع اذ يطلق المراتب عندهم ستة لدخول مرتبة غيب
الهوية واللاتعين فيه لكن المعتبر ههنا انما هو المتعين منها
وللتنزل الانساني الراتبة في هذه المراتب الحس والظهور بحسبها
وامهات مخارج الحروف الانسانية خمسة ايضا باطن القلب
ثم الصدر ثم الحلق ثم الحنك ثم الشفتان وهي نظائر المراتب
في النفس الرحماني وقد روعي هذا الترتيب الايجادي في الكلام
الالهي والكتاب المنزل السماوي فان اول مراتبه حرف ثم كلمة
ثم اية ثم سورة والكتاب جامعها واما الكتب فهي ايضا من حيث
الامهات اربعة التورية والانجيل والزبور والفرقان والقران
جامعها وكذلك الموجودات عقلية وخارجية وكلية وجزئية
فان الكليات العقلية مراتبه اربع سواء كانت غير مرتبة
كالجنس والفصل والخاصة والعرض العام والنوع جامعها
او كانت مترتبة ايضا كالجنس العالي والمتوسط والسافل
والفرد والنوع جامعها وكذا الجزئيات الخارجية فان الطبايع
الموجودة فيها اربع والمزاج خامسها وكذلك ان وقع تركيب
تلك الطبايع على مقتضى الترتيب الوجودي يكون المزاج معتدلا
كاملا في الامتزاج والا فناقصا غير تام الامتزاج فان الاولية
في ذلك الترتيب انما هي للحرارة ثم للرطوبة ثم للبرودة ثم للبيوسة
وكذلك انما هو لسراية الذات بحسب الاسماء الاربعة بدله
وههنا اسرار جليلة المعنى ونكت عزيزة الجدوى ليس هذا

الكتاب

الكتاب موضع تفصيلها لكن اومانا الى بعض منها على الاجمال
تامل فيها تطلع على بعض اخر ان شاء الله تعالى ثم ان لكل عالم
من العوالم تفاصيل بحسب جزئيات مراتبه وتباين احكام
بعضها الى بعض كعالم الارواح مثلا فان لها مرتبة العقول
المجردة والنفوس الفلكية والارواح البشرية ولكل من هذه المراتب
مراتب جزئية ولها تفاصيل واحكام خاصة وكذلك في عالم
المثال وعالم الاجسام لكن المتكفل ببيان هذا كله انما هو الحكمة
الطبيعية وما قبلها فلهذا احال المصنف الكلام فيها عليها قال
فلئن قيل فعلى هذا لا سبيل الى القول بالامكان لكون الوجود
واجبا بالذات وكون الماهيات والنسب والاضافات من الصفات
غير مجعولة ولا معلولة لكونها غير موجودة بل غير قابلة للوجود
وحتى تحقق هذا فلا سبيل الى القول بالايجاب والاقتضاء هذا
بين لا حاجة بنا الى التطويل والاطناب ولا سبيل ايضا الى القول
بالظهور لانه لو اريد به الوجود نفسه فان بطلان اقتضاء
الظهور لم يحتج الى بيان زايد ولو اريد به الوجود المقيد بقيد
من القيود المعينة فمن البين ان شيا من جزئيه لا يقبل الجعل
والتاثير لما اشير اليه من قبل وهكذا الكلام في المجموع هو مجموع
فان ما يتوهم مجموع مما لا يقبل الوجود فانه لا يقبل الوجود واما
الوجود العقلي فانه لا يقبل الوجود العيني ولا العقلي وقد
عرفت القول المحقق فيما عدا الوجودين من القيود المخصصة
وهذا الكلام في المجموع العقلي فلا وجه الى اعادة ولو اريد

لكن بدر

به شيء من الماهيات او النسب والاضافات فقد عرفت ما فيه
فلا حاجة الى مزيد تقرير وتوضيح ولا فرق بين ما ذكرتم من عالم
المعاني وعالم الشهادة فان حصول الموجودات فيهما واحد
اختلاف فيه عند الصوفي واما الاسماء والصور النوعية والاضافات
والنسب العقلية والجملة الاعيان الثابتة التي هي من عوارض الوجود
والوجود المطلق فلا اختلاف في شيء منها لا بحسب الموضوع
والمحل ولا بحسب المفهوم ولا يشيع من العوارض واما القول
بالاجمال والتفصيل فلا طائل تحته لاشتراك العالمين في الموضوع
الذي يستلزم تلك الماهيات والصفات وليس في احدهما متضمنين
دون الاخر شيء زائد او تحقق سائغ واما القول بعالم المثال
فلا طائل تحته ايضا وكيف لا وقد ذهب الى نفيه جمهور
المشائين واحتجوا على ذلك بحجج قوية قاطعة اثبتوها في
كتبهم واما القول بان ما يكون ابعد من منبع الوجود واقرب
الى طبيعة الامكان الصرف والعدم فان ظهور الوجود فيه يكون
اتم واكمل فهو بعيد عن الحق والصواب بل الاولى والاجود
ان يجعل الامر على العكس فان ما يكون ابعد من منبع الوجود
واقرب الى طبيعة الامكان الصرف والعدم فان ظهور الوجود
فيه يكون اتم واكمل فهو بعيد عن الحق والصواب بل الاولى
والاجود ان يجعل الامر على العكس فان ما يكون ابعد عن الشاذ
والتغير والفناء فلا بد وان يكون ظهور الوجود وظهور
خاصيته فيه اتم واكمل اقول بعد تحقيق ما هو بصدده حسبما

الترسمه

الترسمه من البيان باوثق البراهين وترتيب ما يمكن ان
يشوش شاير الطباع والاذهان من مذاهب المخالفين ودفع
ما يرد عليه من الشبه المانعة لظهور الحق كما هو على الطالب
ويسدان يتعرض لدفع ما يرد على امهات اصولهم وسائر
قواعدهم من الشكوك الكاشفة عن كنه تحقيقاته والاجوبة
المستجلية لغاية تدقيقاته اذ به ينحل عقود البنود المتراكمة
في المقاصد وينجم مواد الحجب الحاجزة للبصائر عن ادراك
الحقائق وتقرير ذلك ان ما ذكرتموه في تحقيق هذه المسئلة
غير مستقيم من وجوه ستة اما الاول فلان القول بالامكان
على ما قلتم باطل فان الامكان سواء كان منشئه وجوديته
او معنى سلبيا لا بد له من محل يقوم به وليس ههنا شيء يصلح
لذلك اما الوجود فلكونه واجبا بالذات فلا يمكن اتصافه
بالامكان واما الماهيات التي هي من النسب والاضافات
الناشئة من الصفات فلانها غير مجعولة ولا معلولة عندكم
لانها غير موجودة بل غير قابلة للوجود والامر منحصر فيهما فلا
يتصف بالامكان لا يقال انما يتم هذا لو كان الامكان من الصفات
الوجودية الحقيقية واما على تقدير كونه اعتباريا عدميا
لا يلزم ذلك فانا نقول على تقدير تسليم اعتباريته لا بد
له من موضوع صادق عليه قابل للوجود فان المستحيلات
يمتنع اتصافها بالامكان ضرورة امتناع قلب الحقائق وكان
قوله بل غير قابلة اشارة الى دفع هذا السؤال واما الثاني فلان

والاسولة

القول بالايجاب والاقتضاء ايضا ظاهر البطلان فانها من المعاني
النسبية التي لا يتصور تحققها الا بين الامور المتغايرة فاذا
كان ما هو الموجود ذاتا كان او صفة واحدا وما سواه من
المعاني الاضافية والاعيان الثبوتية على ما تقرر عندكم
عدم محض فح لا يتصور لها معنى ههنا اذ لا يمكن قيام المعاني
النسبية بموضوع واحد وهذا ظاهر لا حاجة في بيانه الى تطويل
واما الثالث فلان القول بالظهور اما ان يكون الوجود نفسها
او الاعيان التي هي مبادي نسبه واضافاته وعلى التقدير
الاول اما ان يكون هو الوجود المطلق او المقيد وذلك المقيد
اما ان يكون قيدا شخصيا معينا خارجيا او مخصصا نوعيا
عقليا ولا سبيل الى شيء من ذلك اما الاول وهو ان يكون المراد
به الوجود المطلق بنفسه فلان بطلان اقتضائه الظهور لم يحتج
الى بيان زائد اذ الشيء لا يقتضي نفسه واما الثاني وهو ان يكون
المراد به الوجود المقيد فان اريد به القيود المشخصة
الواقعة في مرتبة الكون فمن البين ان شيئا من جزئي المقيد
ح لا يقبل الجعل والتأثير كما اشير اليه من قبل في طي البرهان
المذكور وان الوجود لا يقبل التأثير وكذا الامور العدمية
لان العدم ايضا غير قابل للتأثير فلا يتصور فيها معنى الظهور
المسبوق بالخفاء المستدعي لذلك وهكذا الكلام في المجموع
من حيث هو مجموع فان ما تقوم به شيء لا يقبل الوجود فانه
ايضا بالضرورة وان اريد به القيود المخصصة الكلية اللاحقة

للوجودات

للوجودات التي بها يصير الوجود عقليا فان معروض هذه
القيود يمتنع ان يقبل شيئا من الوجودين لاستحالة اجتماع المثلين
كما يجتمع المتنافيان واما بالى بطلان هذا القسم بقوله اما
الوجود العقلي فانه لا يقبل الوجود العيني ولا العقلي وكذلك
القيود المخصصة فانك عرفت القول المحقق في ما عدا الوجودين
من القيود المخصصة ان امرها راجع الى العدم وهو لا يقبل الوجود
وهكذا الكلام في المجموع المركب من القيد المخصص الكلي والمقيد
للزوم تركب الشيء من الوجود وغيره وقد مر الكلام فيه
غير مرة فلا حاجة الى الاعادة واما ان اريد بالظهور المذكور
اعتبار الاعيان التي هي عبارة عن انيات الماهيات
والنسب والاضافات من حيث هي مغايرة للوجود فقد عرفت
ما فيه من عدم قابليتها للوجود والظهور فلا حاجة الى مزيد
قابليتها للوجود تقرير وتوضيح واما الرابع فهو ان القول بالفرق
بين ما ذكر من عالم المعاني وعالم الشهادة غير معقول
ولذلك لا يسري العوالم على مقتضى قواعدكم وذلك لان الموجودات
الحاصلة في جميع العوالم واحدة لا اختلاف فيها عند التحقيق
اذ لو وجد الاختلاف فبدواعيه اما نفس الطبيعة الوجود
الذي هو كالمحل والموضوع بالنسبة اليها واما الاعيان الثابتة
التي هي الاضافات والنسب العارضة للوجود والماهية الاجتماعية
الحاصلة بينهما اذ الامر ههنا منحصر في الامور الثلثة ولا سبيل
الى شيء منها اما الاسماء والصور النوعية والاضافات

المثلين

فيها

والنسب العقلية وبالجملة الاعيان الثابتة التي هي من عوارض
الوجود فلانها من حيث هي اعيان ثابتة اي بقطع النظر
عن معنى الوجود معدومات محضة فلا يصح ان يكون مبدأ
لشيء واما الوجود المطلق فلانه هو الواحد الوحدة الحقيقية
كما تقرر فكيف يكون مبدأ للاختلاف المتكثرة واما الهيئة
الخارجية فلان حكمها ايضا حكم سائر العوارض في كونها
عدما محضا فلا اختلاف فيها من حيث الا بحسب الموضوع والمحل
الذي هو الواحد بالذات ولا بحسب المفهوم الاسمائي والاشتقاقي
من العوارض واما القول بالاجمال والتفصيل فمحض اللفظ ومجرد
العبارة لا طائل تحته ههنا لاشتراك العالمين بل سائر
العوالم في الموضوع الذي يستلزم تلك الماهيات والصفات
ويقومها وليس في احدها تحقق بدون الاخر ولا مانع بينهما
لما تقرر ان ما سوى الموضوع الواحد عدم صرف واما الخامس
فعنوان القول بوجود عالم يسمى عالم المثال ايضا من الخيالات
الفاسدة والعبارات التي لا طائل تحتها وكيف لا وقد ذهب
الى نفيه جمهور المشائين واحتجوا على ذلك بحجج قوية وبراهين
قاطعة قد اثبتوها في كتبهم ولا شك ان ما ذهبوا اليه مثل
هذا الجم الغفير واثبتوها بالبراهين القاطعة يمتنع ان يكون
الواقع خلافه ولا ارتفع الامان عن اليقينيات وافادة
البراهين مطلقا واما السادس فعنوان القاعدة المقررة
عندكم القائلة بان ما يكون ابعد من منبع الوجود واقرب الى

طبيعة

طبيعة الامكان الصرف والعدم فان ظهور الوجود فيه اتم
واكمل بعيدة عن الحق جدا والاولى والاجود ان يحمل الامر على
التمثيل اذ البديهة شاهدة بان القرب اي نوع كان هو
المقتضي لظهور اثر احد المتغايرين في الاخر والبعد هو المنافي
لذلك كما يتبين فيما نحن بصدده فان ما يكون ابعد عن الشاذ
والتغير والتناهي مثل العقول والنفوس القريبة الى المبدأ
لا شك ان احكام الوجود فيها اكثر وظهور خاصيته فيها اتم واكمل
مما يتطرق اليه الكون والفساد ولا ينبغي على نهج ستر مساعته
كعالم الحس وما يجاوزه من عالم الصور لبعده عن المبدأ قال
قلنا ان موضوعات الامكان ومتعلقاته بالطبع هي التعينات
ولا نسلم ان الماهيات والنسب والصفات غير قابلة للوجود
فانها لو قارنت الوجود وقارنها الوجود صارت موجودة بالضرورة
فان من التعينات ما يكون موضوعه الطبيعي الوجود الخارجي
ومنها ما يكون موضوعها الطبيعي الوجود العقلي ومنها ما
يكون موضوعها بالطبع الوجود المطلق نعم انها غير موجودة
بوجود يكون نفسها او مقوما من مقوماتها ولو كانت الماهية
من حيث هي هي غير مجعولة ولا معلولة فانها متى صادفت بمقارنة
الوجود موجودة احتاجت في وجودها الى مقارنة الوجود الذي
هو غيرها بالضرورة ولا يجب ان يكون كل موجود موجودا بالذات
فان من الموجودات ما يكون موجودا بالعرض قائما بذلك وهذه
الموجودية من الاعتبارات العقلية ولهذا قد يعرض الصفات

والعوارض العدمية ومن جعل الوجود المطلق من الاعتبارات
العقلية فلعله لم يفرق بينه وبين هذه الموجودة بل لم يقس
على نظره امر السمين فجعل الحقيقة المحققة بذاتها التي هي
اصل سائر الحقائق الحقيقية امرا اعتباريا فاعرف ذلك **اقول**
هذا شروع في حل تلك الاشكالات ودفع تلك الايرادات مع
تحقيق اصولهم وتاسيس قواعدهم حيث لا يعتنى الشكوك
ولا يلتفت الى الشبهة فاشار الى جواب الشك الاول منها
بان موضوعات نعني الامكان ومتعلقاته من المجعولية والمعلولية
والحدوث وغيرها انما هي التعينات النسبية كما سبق تحقيق
هذا الكلام في المقدمة من ان الامكان عبارة عن ظاهر العلم باعتبار
تمايزه عن الوجود بنسبته الى المعلومات ولا شك ان تلك
التعينات التي هي المعلومات انما هي احوال الوجود وصفاته
التي لا يدرك الوجود الا بحيثيتها اذ الادراك انما وقع من الموجود
على صفاته واحواله اللاحقة له في مرتبة المستهلكة حكما طلاقة
ووحدته فيها ولا شك انها من حيث هي احوال وعوارض للوجود
وتستدعي المقارنة له فكيف يقال انها غير قابلة للوجود مطلقا
فانها عند مقارنتها للوجود ومقارنة الوجود اياها ضرورية الوجود
نعم انها من حيث انتها بقطع النظر عن معروضها ومقارنتها له
لا يستحق الوجود ولا العدم ايضا بل انما تقتضي بهذا الاعتبار
عدم الاستحقاقية لشيء منهما وهذا هو معنوم الامكان فالتعينات
النسبية التي هي موضوعات بالطبع لهذا المفهوم لانها غير قابلة

للوجود

للوجود فان مقتضى طبايعها عدم استحقاقية الوجود لا استحقاقية
العدم وذلك لان تلك الاحوال عند مقارنة الوجود اياها ومقارنتها
للوجود غير موجودة بالضرورة فلو كان عدم الاستحقاقية
مقتضى طبايعها لزم ضرورة الممتنع الذاتي موجودا بضرورة
الوصف وذلك بين الاستحالة فظهر ان عدم استحقاقية
الوجود والعدم هو مقتضى طبايع التعينات وهذا معنى قوله
ان موضوعات الامكان ومتعلقاته التعينات وعلم ايضا ان
التعينات من حيث هي هي وان كان مقتضى طبايعها عدم الاستحقاقية
لكن من حيث انها احوال للوجود وصفاته تقتضي بالطبع ان يكون
الوجود في مرتبة من مراتبه موضوعا لها فان من التعينات
ما يكون موضوعه الطبيعي الوجود العقلي لاختصاصه بمرتبة
العقل ومنها ما يكون الطبيعي الوجود الخارجي ضرورة كونه
من الاحكام المختصة بهذه المرتبة ومنها ما يكون موضوعه بالطبع
الوجود المطلق فعلم ان التعينات بهذا الاعتبار ضرورية الوجود
نعم انها غير موجودة بوجود يكون نفسها او مقوما من مقوماتها
فاذا قيل انها غير قابلة للوجود انما يكون بهذا المعنى لا غير
قوله ولو كانت الماهية الى هنا مقدمات لتمهيد الجواب
وهذا شروع في دفع مقدمات السائل من ان الماهيات عندكم
غير مجعولة ولا معلولة لكونها غير موجودة بل غير قابلة للوجود
فكيف يكون موضوعات للامكان فاجاب بانه لو كان الماهيات
من حيث هي هي غير مجعولة ولا معلولة بالمعنى الذي عرفته آنفا

فانه لا يلزم ان يكون الماهيات المنتزعة اليها الوجود الموجودة
بمقارنة الوجود اياها غير مجعولة ولا معلولة وذلك لانه اذا
صارت بمقارنة الوجود الخارج من ذاتها موجودة فهناك
في موجودية تخصوصة الى ذلك المقارن الخارجي الذي هو
غيرها بالضرورة ولا معنى للمعلولية والجعل سوى الاحتياج
في الوجود الى الامر الخارج فلئن قيل انكم قد ذهبتم الى ان الوجود
امر واحد حقيقي ما عداه عدم محض وان التكثر انما هو امر
عدمي لا تحقق له في نفسه فكيف يصح اعترافكم بما يستعد
بتعداد الوجود ويستلزمه قلنا سلمنا ان الوجود امر واحد حقيقي
وهو الموجود بالذات والواحد الذي ما عداه عدم محض
لكن لذلك الواحد احوالا كما عرفت غير مرة يظهر فيها بحسبها
ولا يقع الادراك ايجادا له كان الاعلى تلك الاحوال بحسبها
فان الواحد من حيث هو هو لا يعقل ولا يدرك فح لا يضاف الوجود
الى المدرك من تلك الاحوال بحسب ما ظهر فيه من مشاهدة آثاره
يكون ذلك الموجود موجودا بالعرض لا بالذات اذ اضافة الوجود
اليه انما هي بحسب توجه واعتباره فقط اذ الوجود في نفسه
لا نسبة فيه والنسب الوجودية الاعتبارية لا تقدح في حقيقة
الاشياء اصلا فقولهم التوحيد اسقاط الاضافات اشارة الى
هذا المعنى وقوله لا يجب ان يكون كل موجود موجودا بالذات
اشارة الى هذا السؤال والجواب ويفهم من تفريع على الوجه
المذكور ما يحتاج في ادراكه من عبارة المصنف المتأمل فلا تغفل

الى اسقاط الاضافات

اذ الوجود بالعرض ليس الا بحسب التوهم والاعتبار لا غير لا يحتمل تقريره ١٢

عنه

عنه ثم ان ما يخالف الماهيات وينسب الى التعينات من الوجود
انما هو في اعتباري لا حصول له الا باعتبار المدارك اذ ليس له في
نفسه عينا محاذ كما عرفت فيكون الوجودية المدركة لها من الاعتبارات
العقلية ولهذا تعرض الصفات السلبية والعوارض العدمية في
من المتأخرين منتزع الوجود المطلق من الاعتبارات العقلية فلعله لم يفرق
بين الوجود المطلق وبين ما يكون موقع ادراكه من احوال المستهلكة فيها
احكام اطلاقه ووحدته بل التبس على نظره امر التعين بحسب الحقيقة
الحقة المختفية لذاتها التي هي اصل في سائر الجهات وامر اعتباري
فاعرف ذلك وهذا غير بعيد منهم فان من رام باهتداء بصيرته
الحولاء ان يحوم حول مثل هذا الحمى كمن دب متن عمياء فلا غرو
ان يخبط خبط عشواء **قال** والقول بالظهور هيهنا
انما يعني به صيرورة المطلق متعينا لشيء من التعينات وقد عرفت
ان متعلقات الامكان بالطبع هي التعينات **اقول** هذه اشارة
الى ما يخل به الشك الثاني والثالث وذلك ان مرادهم بلفظ
الظهور هيهنا ليس معنى الوجود بان يكون الشيء معدوما فوجد
ولا ان يكون مخفيا عن المشاعر الحسية فظهر بالمراد بقول الظهور
هيهنا اذ الهوية المطلقة لما لزمها من الوحدة الحقيقية الصرفة
التي لا اعتبار النسبة والاضافة فيها فانتساب معنى الظهور
وما يجري مجراه اليها لما عرفت من اقتضائه التكثر حتى لو فرض
ان يكون معروضه احدا لمتقابلين وذلك بعيد ملاحظة
نسبة التقابل فانما ينسب اليه الخفاء ليس الا كما عبر عنه لسان

الهباء

بقوله كنت كنزا مخفيا وذلك لما فهمنا من استيار عدم الظهور
الذي هو عبارة عن عدم الكثرة وهذا انما يكون بعد تنزلها
عن صرافة اطلاقها واعتبار النسب فيها فانه لا اعتبار للنسبة
اصلا في تلك الحضرة كما عرفت غير مرة فح ظهورها انما يكون
بتنزلها عن صرافة اطلاقها ووحدتها الى الانتساب بالتقيد
والانصباغ بكثرة تعيناتها فان الحقايق انما تظهر عقلا بذاتها
وذلك ان الظهور عند التحقيق هو ان يتصور الظاهر بصورة
اثره فلا بد هنا من تاثر قابل في مقابلته حتى يؤثر فيه
ويتاثر منه فيظهر بصورته ويجعله مظهرا له ولو تامل متامل
يجد هذا الحكم مطردا في جميع المراتب الى المحسوسات فان
اشعة الشمس مثلا ما لم يصل الى جرم كثيف يصلح ان يكون
مقابلا لها ومتاثرا منها لا يؤثر فيه ولا يظهر بصورته
من الالوان والاضواء فان الاجسام اللطيفة الشفافة ليست
قابلة للاضاءة والتنوير وكذلك في الطبايع فانه ما لم يحصل
بينها فعل وانفعال لم يتصور ان يظهر الفاعل بصورة منفعله
حتى يحصل امر ثالث غير الفاعل والمنفعل فيكون ذلك نتيجة
الامتزاج ولا يكون امتزاجا حقيقيا فاسدا ثم ان التعينات
على ما عرفت هي المتعلقات بالطبع للامكان فيكون معدومات
بالذات ويصلح ان يكون مقابلا للوجود المطلق حتى يتاثر
منه فيظهر بصورتها فان قلت كيف يكون التعينات معدومات
بالذات فانها انما يكون كذلك لو كانت مقتضية للعدم وقد

متعلقة

تقدم

تقدم انها في ذواتها لا تقتضي الوجود ولا العدم قلنا عدم اقتضائها
الوجود يكفي في كونها معدومات بالذات لان تلك التعينات
اذا لم يكن علة مقتضية للوجود يكون معدومات بالنظر الى
ذواتها ضرورة ان عدم علة الوجود كاف في عليته العدم وان
كانت بالنظر الى الخارج موجودات لكن اذا قطعنا
النظر عن ذلك الخارج فانما يستحق العدم وهذا معنى قولنا
ان العدم ذاتي للممكن واذا تقرر هذا ظهر اندفاع الشبهتين
اما الثانية فلان الايجاب والاقتضاء على هذا التقدير انما
يكون بحسب هذا التعينات الامكانية التي هي المظاهر والمحالي
للحقيقة وذلك ظاهر لا حاجة الى بيان زايد واما الثالثة فلانا
نقول ان ما نسب اليه الظهور هو تلك التعينات قوله التعينات
معدومات صرفة قلنا انما يكون كذلك لو اعتبر التعينات من حيث
انها تعينات فقط واما اذا اعتبرت من حيث انها احوال للوجود
متاثرة له او مظاهر يظهر بها فلا فان تلك التعينات ماخوذة تارة
من حيث انها كثرة حقيقية وح تكون معدومات صرفة ومعتبرة
اخرى من حيث انها معروضة للوحدة وهذا الاعتبار موجودة
وح يصلح ان ينسب اليها الظهور وغيره من المعاني الوجودية
المقتضية ان يكون لها محال موجودة كالاب والاقتضاء وغيرهما
قال اما الطبيعة المطلقة التي يشمل النوع الغيبي العقلي
لما اقتضت الظهور العيني تعينت بالتعين العيني فلزمتها الصفات
اللازمة لها عينيته ايضا فيحصل منها باعتبار بعض صفاتها انواع

للوجود

معينة عينية كاملة بالذات وحصل باعتبار بعض صفات اخر
عينية غير كاملة بالذات تتميز كلما في الطور الذي تحته ويليه
فتامل هذه النكتة ليظهر لك الفرق بين الصورتين ويظهر لك الفرق
بين العالمين فان حصول الشيء في الكون المطلق من حيث هو كون
مطلق انما يكون بحسب الاطلاق على انا نقول تحقق القول فهذا
الموضع انما يحتاج الى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر بغلبات
سطالعة كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية **اقول** هذا تمهيد
مقدمة يعلم منها جواب الشك الرابع ولما كان منشأ تلك
الشبهة انما هو قصور اذهانهم عن ادراك ما بعد عن المحسوسات
من المراتب لاعتيادهم اذهانهم بالمحسوسات وما يجري مجراه
من المراتب القريبة لها فلا بد من المقدمات المبينة والتمثيلات
المقربة لهم تلك المراتب عسى ان يتجاوزوا عما وقفوا عنده من
القصور واذ كان هذا الموضع مما ليس للمقدمات البرهانية
فيه كثير دخل غاية ما يمكن ان يستفاد منها دفع استبعاده
وامكان ثبوته اقتصر المصنف ههنا على صورة تمثيلية
يفيد ذلك فان كان المتعلم من ذوي الفطانة والذوق
السليم يكفيه ولا فكثرة المقدمات والبراهين ايضا ليس
يغنيه وهو ان الطبيعة المطلقة الموجودة التي تشمل النوع
العيني منها والعقل لما اقتضت بمقتضى تلك الحركة الحبية
الوجودية الظهور العيني تعينت بالتعين العيني اي بالمشخصات
الخارجية والاحوال اللاحقة للاعيان في الخارج كالاستقلال
بالوجود

بالوجود وبقولنا فرض الابعاد وما يتبعها فلزمتها الصفات
اللازمة لها كالاحوال عينية كاقتضاء التحيز والتشكل
وبقولنا الالوان والاوضاع وغيرها فحصل من تلك الطبيعة
باعتبار بعض صفاتها اي باعتبار ظهورها بحسب بعض
احوالها العينية كالجوهرية مثلا انواع معينة عينية كاملة
بالذات مستقلة في الوجود غير تابعة ليشيء فيه يسمى عندهم
بالحقائق المتبوعة كالاجسام وسائر اقسام الجواهر ويحصل
باعتبار بعض صفات اخر كالعرضية مثلا انواع معينة
عينية غير كاملة بالذات اي غير مستقلة في الوجود يسمى
عندهم بالحقائق التابعة والصور الكونية كاقسام الكم
والكيف ولما كان الوجود العقلي من حيث هو كذلك داخلا
في هذا القسم ما تعرض له بالاستقلال فحصل للوجود العيني بهذا
الاعتبار نوعان مترتبتان في الظهور تتميز كلما في الطور الاعلى
من الحقائق الجوهرية عن كلما في الطور الذي يليه وتحته من الصور
العرضية اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن ان يحصل للوجود المقيد
العيني مرتبتان كليتان مترتبتان في التابعية والمتبوعية
تتميز كلما في المرتبة العليا منه عن كلما في المرتبة السفلى فيمكن
حصول مثله للوجود المطلق الشامل له ولما يقابله اجدر واحرى
فتامل هذه النكتة يظهر لك الفرق بين الصورتين اي مطلق الوجود
بالقياس الى الوجود المقيد العيني فيظهر لك الفرق بين العالمين
فان عالم المعاني هو الوجود المجرد عن التعينات الصورية او المشخصات

عينية ايضا بعض صفات اخر م

العينية وذلك لان حصول الشيء في الكون المطلق انما يكون بحسب
الاطلاق اي مجردا عن تعيناته العينية والعقلية والمثالية
وساير ما يتبعها من الصور فما يكون في عالم المعاني من الموجودات
يكون معريا عن تلك التشخصات دون ما يكون في عالم الشهادة
فانه لابد وان يكون محفوفا بها فظهر ان الفرق بين عالم المعاني
وعالم المثال كالفرق بين المطلق والمقيد من غير فرق وسعى
ان يفهم من المطلق هيهنا هو الشامل للعيني والعقلي كما اشار
اليه آنفا في صدر المقدمة لا المطلق الحقيقي فانه يمتنع حصول
شيء فيه ثم ان هذا الكلام وان كان غايتا لجهل في هذا المقام
لكن انما يدل على وجود ذلك العالم اجمالا لا دلالة له على حقيقته
اصلا فلهذا احال تحقيق القول فيه الى الحكمة المتقنة قال
وهكذا الكلام المبسوط في عالم المثال قد اشبعنا القول فيه
هناك وغرضنا في هذا المختصر تحقيق بحث اخر فيكون الشروع
فيه من قبيل الفصول اقول هذه اشارة الى جواب الخامس من
الاسولة ولما كان طريق دفع هذه الشبهة ما سلكه في دفع الشبهة
الرابعة بل تلك الصور بعينها يصلح ان يدفع بها هذه الشبهة
فان نسبة عالم المثال الى عالم الشهادة ايضا كنسبة
المطلق الى المقيد بعينه كما سبق بيانه في اثبات عالم المعاني
فذلك التمثيل يكفي في اثبات وجوده لحل الشبهة لكن بيان حقيقته
وتحقيق الامر في ذلك مما هو خارج عن غرض هذه الرسالة فيكون
الشروع فيه من قبيل الفضول لان دفع الشبهة يتم بدونه ولا يتعلق

الشهادة صح

الذي هو محل

به ما انتظم

به ما انتظم
لاجله جلد هذه الابحاث اصلا اذ غايتها انما هو اثبات التوحيد
على ما ذهب اليه اهل الحق من الصوفية وقد فرغ عن بيان ذلك
بوجه لكن عند تطبيق امهات اصولهم على قواعد اهل
النظر يتوجه شكوك لا يمكن بيان دفعها بالاستقلال
ثم ان هذه بيان انية عالم المثال وماهيته البسيطة ولما
امكن بيان ذلك بالصور المثالية التي بين بها انية عالم المعاني
اكتفى بذلك في هذه واما بيان حقيقة شيء من العالمين فلما
لم يتعلق به غرض الرسالة ولا حل الشكوك وليس من الابحاث
المحتاجة اليها في شيء فالتعرض له من الفضول قال واما حديث
الاكلية بحسب ظهور الوجود في المرتبة الاخيرة فلعلهم ارادوا
بها ان ما يكون مدركا على سبيل الاجمال ومعقولا على سبيل التفصيل
ومخيلا وموهوما ومحسوسا بالحواس الظاهرة فان خواص
الوجود واثاره فيه اكثر واكمل مما لا يكون مدركا بجميع هذه
الوجوه على ان من البين ان الانية المدركة المتصرفة في المرتبة
الاخيرة مدركة بجميع هذه الادراكات بخلاف الانية المدركة
المتصرفة في المراتب الباقية التي فوق هذه المرتبة فتامل ذلك
اقول هذا تحقيق يحل به الشبهة الاخيرة وتقريره ان
مرادهم بالكلية المرتبة الاخيرة بحسب ظهور الوجود هو تنوع
وجود الظهور وتعدد اثاره اذ المرتبة عبارة عن اثر كون
صورة ومظهر الموثر وكلما كان وجوه ظهور الموثر في ذلك
الاثر اكثر وقبول اثاره فيه اشمل كان اكمل بالضرورة وذلك
تنوعات ص

بين ظاهر في المحسوسات فان ما يكون مدركا على سبيل الاجمال بحسب ماهيته
عوارضه الكلية ولواحقه العامة ككونه موجودا وذا حيوة
ومعقولا على سبيل التفصيل بحسب ماهيته وحقيقته من حيث
ذاتياته ومقوماته ككونه ذا حس وحركة ونطق هذا كله من حيث
حقيقته الكلية واما من حيث تشخصه الجزئي وتعينه الخارجي
فيكون عند غيبته عن الحواس وبعده مخيلا بحسب صورته
الشخصية ككونه ذا كم وكيف ووضع معينا وسوى ما بحسب المعاني
الجزئية المتعينة ككونه ذا نسب معينة مثلا انه اب لشخص
وابن لاخر ومحب ومحبوب وغير ذلك ومحسوسا بالحواس الظاهرة
عند حضوره وقربه ولا شك ان اثار الوجود فيه اكثر مما لا يكون
مدركا لجميع هذه الوجوه من المراتب وذلك لاشتماله بتعينه الواحد
الذي هو الغاية القصوى للحركة الاتحادية على جميع تنوعات
الظهور المتكثرة اذ الظهور باحدية جمع الجميع هو الغاية
ثم ان سائر المادات من الجسمانيات وان كانت مشتملة على
جميع الوجوه الظهورية المدركة العالمة لكنه ليس فيها شيء من
الوجوه الاظهارية الادراكية المتصرفة الا المرتبة الاخيرة
منها وهي النشاة العنصرية الانسانية فانها كما ان لها
احاطة بحسب ظهورها على جميع وجوه الظهور ومراتب الصور
كذلك لها احاطة بحسب مراتب الاظهار ايضا فان الانية
المدركة المتصرفة التي فيها بخلاف سائر الانيات المدركة
المتصرفة التي في المراتب الباقية من العقول والنفوس فانها

مدركة لجميع هذه الادراكات

ليس

ليس لها تنوعات وجوه الادراك مثلها نعلم من هذا ان للمرتبة
الانسانية احدية جمع بحسب كل واحد من الطرفين اعني طرف
الظهور اذ هو بالحقيقة مجمع بحري القابل والفاعل ولهذا يعبر
عن حقيقته بقاب قوسي الوجوب والامكان وسيجيء لهذا الكتاب
مزيد بسط ان شاء الله تعالى لا يقال السؤال كان عام الورود
بالنسبة الى جميع المراتب المتنزلة اذا نسأل ما هو اعلى منها
فهنا فالجواب حسبما قرره المصنف مخصوص بالمرتبة الاخيرة فكيف
يتطابقان انا نقول وان كان هذا الجواب بحسب صورته التمثيلية
التي التزم المصنف ابتناء بيانه عليها تقريبا للاذهان
المتعلقين له اختصاص بالمرتبة الاخيرة ظاهرا لكن لا يخفى على
اللبيب وجه تعميمه بحسب سائر المراتب فان سائر المراتب
المتنزلة اذا استقصيت بالنسبة الى ما هو اعلى منها ترى
اثر الظهور فيها اتم ووجوده اكثر كالحيوان مثلا بالنسبة
الى النبات والنبات بالنسبة الى المعادن والمعادن بالنسبة
الى بسائطها وهكذا الى اخره فان جميع ما هو انزل ترى وجوه
ظهوره اشمل هذا هو الوجه الاتي حسبما ذكره المصنف
تقريبا للاذهان واما بيان لمية ذلك فهو ان الظهور
بحسب المدارك انما هو بحسب اختفاء الحقيقة واحكامها
الذاتية الاطلاقية وظهور النسب الاسمائية وذلك انما
هو بحسب تراكم القيود الامكانية وتعاكس الوجوه الكيانية
فكل مرتبة تكون انزل بحسب رتبة الوجود لا بد وان تكون

قابلية وجه الوجوب والامكان هو مرجع البراهين صلوات الله عليه

التيود فيها اكثر اذ النازل يشتمل على ما اشتمل عليه العالي من تلك القيود
مع ما اختص به في تنزله فكل ما كان انزل لا بد وان يكون للخواص
والاحكام اشمل وكلما كان اشمل كان اكمل ضرورة ان الكمال هو الجامعية
التي تستتبع الخلافة الالهية كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى
هذا معنى ما اتفق عليه كلمة القوم في هذا المقام ثم ان المصنف
لما كان في صدد افحام الخصم على ما الترمه من الطريق الاستقيم
له على قانون التوجيه اخذ المسلمات في طي المقدمات فلهذا عدل
عن عبارة القوم الى تحقيق له يكون كالوجه الاتي لبيان المشارع
فيه بحيث يصير المسئلة كالمشاهدات لا يكن لاحد من ذوي
العقول السليمة ان يشك فيها وينبه على ذلك بقوله لعلهم ارادوا

ان الكمال هو الجامعية المستوجبة للخلافة الالهية

قال والانسان المستكمل لا يكون كمالا له الا بان يحصل له ملكات هذه
الادراكات في مراتبها ولا يكون الادراك الحسي وما يلزمه من
التيود الحاصلة له بالطبع مانعا لسائر الضروب الباقية التي
لا تحصل له بحسب الاكثر الا بالكسب والاختيار ولا يكون الموت
بالحقيقة تنغيصا للنفس بل تكميلا لها فان النفوس الكاملة
انما يتمكنون بعد الموت على جميع ما يتمكنون عليه قبله وتحقيق
هذا العسب والتفصيل المعتبر فيه انما يحتاج الى بسط كلام
لا يحتمله هذا المختصر اقول هذا دفع لما يمكن ان يخطر على خاطر
المسترشدين هيهنا من تنوع الادراكات لو كان مكملا
وموجبا للكمال على ما ذهبتم اليه لوجب ان لا يكون مانعا
للاستكمال ضرورة امتناع صيرورة الموجب المقتضي مانعا والتالي

ظاهر

ظاهر البطلان لما شاهد من حال المكملين والمسلكين بالنسبة
الى الطالبين والسالكين من منعهم استعمال القوى والادراكات
وامرهم بحبس الحواس الآلية عن التصرف في مدركاتها وايضا
يلزم ان يكون الموت تنغيصا للنفوس حيث انه موجب لعروها
عن القوى الجسمانية التي هي موجبات الكمال ولا شك ان العروض
انما يوجب الكمال بنقص تام واشار الى دفع الاول منهما بانا لا نم
منع الادراكات الجزئية للكمال بل الانسان المستكمل انما يكون
كمالا بتحصيل ملكات هذه الادراكات في مراتبها وما يشاهد من
حال المرشدين بالنسبة الى المسترشدين انما هو لتحصيل هذه
الملكة وتعويد قواهم بها بحيث لا تكون الادراكات الحسية وما
يلزمها من التيود مانعة لهم من سائر الضروب الباقية التي
لا تحصل لهم بحسب الاكثر الا بعد التزام الكسب واختيار طريق
التعلم ثم ان ههنا تحقيقا يحتاج الى مزيد بيان يحتوي على اسرار
جليلة انما يدرك بعد تلطيف السر وتصفية القلب
وهو ان للانسان وراء هذه الادراكات الظاهرة والباطنة
المتعارفة نوعا آخر من الادراك غير المعتاد نسبته الى هذه
الادراكات نسبة الحس الى حصصه النوعية فانها صور
نوعانية هو ادراكه ما يدرك بحقيقته المطلقة وسره الخفي من حيث
تجليها المستجن فيه المتعين من اطلاق الحق الذاتي باستعداده
الكلي الذي به قبل حصته الخاصة من مطلق الوجود وذلك في
الحقيقة هو الوصف اللازم لصورته معلوميته السنية للحق ازلا

اذ هو المعين للنسبة العلمية المستتبعة لنسبة الاضافة التي انما يضاف
اليها التوجه الايجادي من بين الممكنات طلبا لايجاد المراد
وهو الشيء المشار اليه بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون ثم لما كان التوجه الالهي هو الحق المطلق
انما يتعين ويتقيد باستعداد المتوجه اليه فيقال انه مصاحب
لكل موجود وبهذا الاعتبار يسمى معية الحق للاشياء وحيثية
قيومية اذ هو سبب وجود ذلك الموجود والمبقي له المسمى
بالمدد الوجودي فانه من حيث ذلك التوجه والتجلي يصل
اليه المدد من الحق بالوجود المبقي له ومن حيث ذلك ايضا يشوق
الى طلب الحق ومعرفته والتقرب اليه ولولاه لم يصح ولم يثبت
له مناسبة تقتضي الارتباط بين الممكن من حيث هو ممكن
وبين الحق من حيث هو واجب واذا عرفت هذا فافهم ان ادراك
الانسان ما يدرك بقواه الباطنة الروحانية لا الجسمانية
منها انما هو بالامداد الواصل اليه من علم الحق الذاتي الذي
يغايره من حيث هذا التجلي المشار اليه لكن من مقام اسم الباطن
الذي هو من صفات التعين الجامع للتعينات على ما مر واما ادراك
ما يدرك بقواه الجسمانيات فمن حيث الامداد المذكور لكن
من مرتبة الاسم الظاهر واذا تمهد هذا فاعلم ان الانسان
اذا سلك مسلك اهل التحقيق من التجريد والتصفية وساير
ما ارشد اليه السالك الخبير واستهلك احكام كثرة الامكانية
في وحدانية الكلية واستهلكت تلك الوحدات في احديته عينية

ملخص ما ذكر الشيخ الذي هو كلي

الثابتة

الثابتة التي هي صورة المعلومية المذكورة حال توجهه الحقيقي
من حيثية التجلي المذكور وطلبه الاتصال بالحق من تلك الحيثية
شهودا ومعرفة ظهر حكم الاتحاد بين هذا التجلي المتعين وبين
الحق المطلق فاكتسبت القوى الظاهرة والباطنة من الروحانية
والجسمانية وصف التجلي المتعين واستهلكت احكام كثرتها
فيه اخرا كما استحق التجلي المذكور والحق بالملابس الامكانية
واحكامها اولا فيحدث للانسان بحكم هذا الاتحاد نوع آخر
من الادراك ليس من قبيل الادراكات النفسانية الباطنة
ولا الطبيعية الجسمانية الظاهرة بل نسبته في شمول المعلومات
واحاطة احكامها الى القوى النفسانية كنسبة شمول معلوماتها
الى القوى الجسمانية وهذا هو الادراك الحاصل بالكسب والاختيار
المسمى بالكشف تارة وبالقوة القدسية اخرى فتلطف بنفسك
ثم تدبر في هذا المثال عسى ان تفوز بما لم تكن تعلم بالنظر
والاستدلال وتحصيل الصور وتصوير المثال ثم اشار الى
دفع الشك عما يمكن ان يخطر بالبال بقوله ولا يكون الموت بالحقيقة
تنقيصا للنفس بل تكميلا لها فان النفوس الكاملة انما يتمكنون
بعد الموت على جميع ما يتمكنون عليه قبله من الافعال الكمالية التي
نسبة القوى الجسمانية المتلاشية عند هجوم مصدمات الموت
اليها نسبة الآلات المعدة لتحصيل وجود شيء اليه ولا شك
ان بعد تمام وجود ذلك الشيء وكماله قد تكون تلك الآلات المعدة
لتحصيله كالموانع لصدور ما هو المطلوب من ذلك الشيء فضلا

عن ان يكون سعدا فكذلك نسبة الذات الجسمانية عند حصول
تلك الملكة الكمالية وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى تبيين عالم البرزخ
وما للارواح الكاملة فيه وذلك موقوف على مقدمات لا يسعها
هذا المجال قال واذا عرفت هذا فنقول ان تلك الهوية الواحدة
بالوحدة الحقيقية لما غلب فيها احكام الوحدة على احكام الكثرة
بل انمحى الكثرة تحت القهر الاحدي في مقام الجمع المعنوي ثم ظهرت
في مظاهر متفرقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينية
على سبيل التفصيل والتفرق بحيث غلبت الكثرة في احكامها
على احكام الوحدة وخفي هناك امر الوحدة بحسب اقتضاء امر
التفريق الفعلي والتفصيل العيني اراد ان يظهر فانه في مظهر
كامل يتضمن سائر المظاهر النورانية والحقائق الظلية ويشتمل
على جميع الحقائق السرية والجهرية ويحتوي على جميع الرقائق
البطنية والظهرية اقول بعد فراغه عن تحقيق مسئلة
التوحيد ودفع ما يرد على الاصول المبنية عليها من القواعد
العامة الشاملة والقوانين الكلية الكاملة يريد ان يشير الى ما
يتفرع عنها من المقاصد وامهات المطالب بحيث ينساق الى ما هو
المقصد الاعلى في هذه الرسالة اعني اثبات جامعية الانسان وكماله
الذي لا يوازيه ولا يدانيه شيء من الكائنات
ثم ان بيان ذلك وتحقيقه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهو ان الوحدة
الحقيقية المضافة الى هوية الحق هي الوحدة المطلقة التي يشتمل
فيها جميع المتقابلات من المتناقضات والمتضادات وغيرها

لاشتمالها

لاشتمالها بالذات على جميع الموجودات سواء كان واحدا او كثيرا
كما يشمل جميع اقسام الواحد كذلك يشمل جميع اقسام الكثير فهي
الجامع بالذات بين سائر المتقابلات وباعتبار هذه الوحدة
يقال لا هو ولا غيره للحق وانه واحد بلا عدد اي لا بالوحدة
التي يضادها الكثرة فانه بذلك الاعتبار الكثير مضاد له
وهو الاصل في العدد فعلم من هذا ان نسبة الوحدة الاضافية
الى الوحدة المطلقة على السوية من حيث شمولها لها واحاطتها
بها الا ان الوحدة الاضافية لما لم يتميز منها الا باعتبار
معنى عدمي دون الكثرة فان تمايزها انما هو بانضمام قيود
زائدة عليها فيكون لها تقدم بالذات على الكثرة فكل تعين
يكون الغالب فيه احكام الوحدة يكون آثار الوجود والاطلاق
فيه اظهر وكل تعين يكون احكام الكثرة هي الغالب فيه يكون
تلك الاحكام مختفية فيه وقد عرفت مما اشير اليه ان التعين
على قسمين ما يكون مبداء خصوصيته الامتيازية هو الشمول
والاحاطة بالنسبة الى ما امتاز عنه من الامور المتغايرة
كتعين الكل بالنسبة الى اجزائه والعام بالنسبة الى خواصه وما يكون
مبداء خصوصيته الامتيازية هو التضاد والتمانع كتعين
الشيء بالنسبة الى ما يقابله وتعين الانواع والجزئيات المتقابلة
من هذا القبيل ولا شك ان الغالب فيه حكم الوحدة على الكثرة
من القسمين هو الاول فلذلك اذا استقريت وامعنت النظر
في المراتب المتعينة والموجودات المتميزة وجدت كل ما كان

الغالب على تعينه الوحدانية العين المتقابلة كعالم الارواح والمثال
يكون الظاهر فيها من آثار الوجود كالحيوة والادراك والحركات
المتنوعة اكثر وكلما كان الغالب عليه المعانى المتكثرة والاحكام
المتقابلة تكون الآثار الوجودية والحقائق الاصلية فيه كامنة
مخفية كما فى عالم صورة معاداة الطبائع ونوران تضاد العناصر
فانه انما خفى فيه تلك الآثار من الحيوة وتنوع الحركات لغلبة
حكم التقابل فى تعيناته لما فيه من ظهور التضاد الذى هو اثر احكام
الكثرة الامكانية ولهذا اذا انكسر ذلك التضاد يعود قابلا
لظهور تلك الآثار فكلما كان الانكسار اشد كان قبول المنكسر
لظهور تلك الآثار اكثر كما فى المعادن بالنسبة الى النبات وكذلك
النبات بالنسبة الى الحيوان الى ان يتم الانكسار ويحصل له قابلية
ظهور حكم الوحدة بكمالها حتى يصير قابلا لان يظهر فيه الحقيقة
الانسانية التى هى ظل الوحدة الذاتية التى منها المبدء
واليه المصير تامل فى هذه النكتة البديعة فانها تتضمن اسرار
جمة جليلة واذا عرفت هذا فنقول ان تلك الهوية الواحدة
بالوحدة المطلقة لما غلبت فيها احكام وحدتها الذاتية الاطلاقية
مع احكام الكثرة الاسمائية والحقائق الوجودية لاستهلاك
وانمحى ظهور الكثرة تحت بطون القهر الاحدى الذاتى اى خفى
احكام البطون المتقابلة فى مقام الجمع المعنوى الذى هو التعين
الجامع بجميع التعينات كما سبق الى تعين المطلق وخصوصيته
وجمع المقابلات ثم ظهر بالتجلى النفسى الوجودى فى مظاهر متفرقة

الحقيقة الانسانية ظل الوحدة الذاتية

غير طبقة

غير طبقة من مظاهر هذه العوالم العينية الحسية ظهور النفس
ما بشأنه فى الخارج بمظاهر الحروف والكلمات على سبيل التفصيل
كتنوع الموجودات فى المراتب وتعين كل منها لخصوصيته
الخاصة به وظهورا لكل بتلك الخصوصيات كما سبق التنبيه
عليه فى تفصيل الكمال الاسمائى بان مقتضاه انما هو ظهور الكل
بحسب جزئى من الجزئيات متهورا احكام وحدة ذلك الكل تحت
احكام كثرة الجزء الظاهر فتخفى احكام وحدة ذلك الكل بحسب
اقتضاء الذات التفريق العقلى والتفصيل النفسى اظهار الكمالات
الخاصة الجزئية المتعلقة بجزئياتها اراد ان يظهر ذاته الظاهرة
على سبيل التفصيل بكليتها واحدية جمعيتها فى مظهر كامل يتضمن سائر
المظاهر الظاهرة هو بها تفصيلا للاسماء الالهية النورانية
والحقائق الكونية الظلية ويشتمل على جميع الحقائق السرية
من الاسماء الذاتية المعنوية والجهرية من الاسماء الصفاتية
والفعلية ويحتوى على جملة البطائن الالهية والظهورية الخلقية
فى مرتبة الجامعة الانسانية ولمحض هذا الكلام ان الوحدة الذاتية
والهوية المطلقة لغلبة حكم الاطلاق لا يمكن ان يكون لتفصيل
الاسماء محالا اصلا كما عرفت وكذلك المظاهر التفصيلية التى
هى اجزاء العالم الكبير ايضا لغلبة حكم البطون الكونية والكثرة
الامكانية فيها لا يمكن ان يكون للجمعية الالهية التى هى صورة الوحدة
الحقيقية فيها ظهور فاقتضى الامر الالهى ان تكون صورة اعتدالية
ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة ولا للكثرة الامكانية عليها

سلطنة حتى يصلح ان يكون مظهرا للحق من حيث تناسبه الشابه
واحدية جمعيته الذاتية بسعة قابليتها وعموم عبد التداول لذلك
هو النشاة العنصرية الانسانية اذ ليس في الامكان اجمع من
الانسان لاحاطته بالمرتبة الاطلاقية الالهية والتقيد العبدية
كما صرح به الشيخ في رسالته المسماة بانشاء الدوائر ولنورد
عبارته الشريفة لعل المتامل فيها ينور ببعض ما تحتويه من النكات
اللطيفة وهو قوله قد تقرر عندنا ان الانسان نسختان
ظاهرة وباطنة فالانسان هو الكل على الاطلاق الحقيقي اذ هو
القابل بجميع الموجودات حديثها وقديمها وما سواه من الموجودات
لا يقبل ذلك فان كل جزء من اجزاء العالم لا يقبل الالوهية والا له
لا يقبل العبودية بل العالم كله عبد والحق سبحانه وحده الاله
واحد صمد لا يجوز عليه الاتصاف بما يناقضه من الاوصاف
الحادثة الخلقية العبادية والانسان ذو نسبتين كالملتين
نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية ونسبة يدخل بها الى الحضرة
الكيانية فيقال فيه عبد من حيث انه مخلوق ولم يكن ثم كان
ويقال فيه رب من حيث انه مخلوق ولم يكن ثم كان ويقال
فيه رب خليفة ومن حيث الصورة ومن حيث احسن
تقويم فكانه برزخ بين العالم والحق وجامع لخلق وحق
وهو الخط الفاصل بين الحضرة الالهية والكينونة كالخط
الفاصل بين الظل والشمس وهذه حقيقته فله الكمال المطلق
في الحدوث والقدم وللحق الكمال المطلق في القدم وليس له

في الحدوث

في الحدوث فالحق تعالى عن ذلك فصار الانسان جامعا لله الحمد
على ذلك فما اشرفها من حقيقة وما اظهرها من وجود وما احسنها
وما ادبسها فالوجود اذ كان منها محمد صلى الله عليه وسلم وابو
جهل وفرعون وموسى فخلق احسن تقويم واجعله مركز الطا
بين والمقربين وخلق اسفل السافلين واجعله مركز الكافرين
الجاحدين فسبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع العليم هذا
كلامه بعبارته الشريفة تامل فيها بعد تنقيته الباطن عن المواد
التقليدية الرسمية وتلطيف السر باللطائف الذوقية الشوقية
عسى الله ان يوفقك للاطلاع على شيء من مقاصده قال
فان تلك الهوية الواجبة لذاتها انما يدرك ذاتها في ذاتها
لذاتها ادراكا غير زائد على ذاتها ولا متميز عنها لا في العقل
ولا في الواقع وهكذا يدرك صفاتها وتجلياتها واسماؤها
كذلك لسبا ذاتية عينية غير ظاهرة الاثار ولا متميزة
الاعيان بعضها عن بعض ثم انها لما ظهرت بحسب الارادة المختصة
والاستعدادات المختلفة والوسائط المتعددة منفصلة في
المظاهر المتفرقة من مظاهر هذا العوالم المذكورة بل لم يدرك
ذاتها وحقيقتها من حيث هو جامعة بجميع الكمالات العينية
وساير الصفات والاسماء الالهية فان ظهورها في كل مظهر
ومجلى معين انما يكون بحسب ذلك المظهر لا غير الا ترى ان ظهور
الحق في العالم الروحاني ليس كظهوره في عالم الجسماني فانه في
الاول بسيط فعلي نوراني وفي الثاني طلماني انفعالي تركيبي اقول

هذا التفصيل بما بينه عليه آنفا على سبيل الاجمال فالهوية
مرتبة من المراتب جلالية كانت او استجلائية لا ان يصير
مظهرا تاما ومجلى جامعا للهوتية الواجبية لا النشأة العنصرية
الانسانية وقوله فان تلك الهوية الواجبية اشارة الى دفع
ما يمكن ان يورد ههنا من ان تعالى لو كان الغرض من ايجاد الكون
الجامع الانسان ظهورها لجميع مراتبها على نفسها كما ذكرتم
لزم تحصيل الحاصل لانها مدركة لذاتها بجميع مراتبها حتى
المحسوسات من التعين الجامع للتعينات كما سيوضح تقريره فقال
تلك الهوية وان كانت مدركة لذاتها في ذلك التعين بما
اشتمل عليه من المراتب والتعينات لكن من حيث انها نفس فانها
حاصلة لذلك الادراك في ذاتها لذاتها اي بكمالها الذاتي
على ما عرفت وليس نفس ذلك الادراك في ذاتها لذاتها ايضا
امرا زائدا على ذاتها ولا متميزا عنها اعتلاء ولا وجودا لما
سبق بيانه انه لا مجال للتعدد اصلا في هذه الحضرة حيث ان
العلم فيها غير متميز عن المعلوم والعالم اذ هذا التميز
انما يحصل حيث يتمايز قوسي الوجوب والامكان وذلك
في مرتبة اخرى غير هذه المرتبة حيث لا يتمايز الوحدة
عن الكثرة كما مر وهكذا ساير الصفات والاسماء في هذه
الحضرة انما تدرك من حيث انها نسب ذاتية غير ظاهرة
الاثار ولا متميزة الاعيان بعضها عن بعض ثم انها لما
ظهرت تلك الهوية في النشأة الروحانية الذي هو محل تفاصيل

الاسماء

الاسماء ومظهر تعينات الغير والسواء بحسب الارادة المخصصة
والاستعدادات المختلفة حسب اختلاف شؤونها الذاتية
الحاصلة بالنظر الاقدس والوسايط المتعددة بناء على ما
تقرر عندهم ان تلبس الهوية السارية والحقيقة النازلة
بالصور السافلة لا يمكن الا بعد تلبسها بالعالية منها ضرورة
ان الاسماء توقيفية اذ بحصول الاعلى يستعد لتحصيل الاسفل
منها كتلبس المادة بالصور الحيوانية فانها انما يمكن بعد
تلبسها بالنباتية وحصول ذلك الاستعداد لها فالمراد
من الوسايط ههنا هو حصول الاستعدادات المترتبة
الواقعة في دايرة مراتب الوجود لا ما يسر بالعلية كما يتوهم
من ظاهر لفظة تمايزت مفصلة في المظاهر المتفرقة ومع هذا
ما تم بر امر الظهور فان ظهورها في هذه الحضرة وان كانت
متمايزة في الاعيان مصححة لاطلاق اسم الغير لظهور اثار
الاسماء واحكامها في تلك التعينات المتفرقة من مظاهر هذه
العوالم لكن لم يدرك ذاتها وحقيقتها فيها باحدية جمعيتها
من حيث جامعية بجميع الكمالات العينية وساير الصفات
والاسماء الالهية فان ظهورها في كل مظهر ومجلى معين انما
يكون بحسب ذلك المظهر لا غير الا ترى ان ظهور الحق في العالم
الروحاني ليس كظهوره في العالم الجسماني فانه في الاول
بسيط فعلي نوراني وفي الثاني تركيبي انفعالي ظلماني وكذلك
في غيره من العوالم والمراتب وجزئياتها فان ظهور كل منها انما هو

بتعيناته الخاصة به واظهار اثاره الخصيصة به بالتعين
كما سبق تحقيقه في بحث الكمال الاسمائي قال فانبعث انبعاثا
اراديا الى المظهر الكلي والكون الجامع الحاصر للامر الالهي وهو الانسان
الكامل فانه الجامع بين مظهرية الذات وبين مظهرية الاسماء والصفات
والافعال بما في نشأته الكلية من الجمعية والاعتدال وبما في مظهريته
من السعة والكمال وهو الجامع ايضا بين الحقائق الوجوبية وبين
الاسماء الالهية وبين الحقائق الامكانية والصفات الخلقية فهو جامع
بين مرتبتي الجمع والتفصيل محيط بجوامع ما في سلسلة الوجود ليظهر
فيه بحسبه ويدل لذاته حسبما ذكرنا من الحيثية الشريفة الجامعة
والجهة الكاملة اقول لما بين ان التجلي الاول الذي هو حضرة الجمع
لا يصلح للمظهرية المذكورة ولا التجلي الثاني الذي هو محل التفصيل
فلا بد من الانبعاث نحو مظهر جامع للجمع والتفصيل فانبعث
انبعاثا اراديا لان مبداء هذا الانبعاث هو التخصيص
العلمي السابق رتبة فيكون الانبعاث هو المخصص ايجابيا
ايجابيا اضطراريا كما هو مذهب المشائين وذلك المخصص المنبعث
اليه باعتبار ظهوره هو المظهر الكلي اي الحقيقة الانسانية
التي هي البرزخ الجامع بين الوجوب والامكان الشامل لجميع الحقائق
المنسوبة اليهما وباعتبار ظهوره وهو الكون الجامع اي النشأة
العنصرية الانسانية التي هي اخر منزلة من الوجود فيكون محيطا
بسائر الموجودات لان الامر باصطلاحهم عبارة عن اظهار حكم
الوحدة في عين الكثرة المعبر بالحركة الايجادية تارة والنكاح

فذا التجلي الاول وحضرة الجمع

المظهر الكلي والحقيقة الانسانية وهو البرزخ الجامع بين الوجوب والامكان

السادي

السادي

والنكاح السادي

اخرى كما ان النهي عبارة عن اظهار حكم الكثرة ورجوعها
الى الوحدة اذا عرفت هذا فاعلم ان السنة الالهية على ما هو مستقر
الوحدة الذاتية استدعت ان تكون الحركة الايجادية ودورتها
استرجاعية كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى فالمبدء الالهي الذي
يتعين من مطلق الفيض الذاتي بالبرزخية المشار اليها يصل الى العقل
الاول المكنى عنه بالقلم الاعلى ثم اللوح ثم العرش ثم الكرسي ثم باقي
الافلاك فلكا بعد فلك ثم يسري في العناصر والمولدات وينتهي الى الانسان
منسبغا بجميع خواص ما مر عليه من المراتب ثم ان كان الانسان المنتهى
اليه ذلك المدد المنبعث من ترقى وسلك واتحد بمراتب النفوس والعقول
وتجاوز عنها ايضا بالمناسبة الذاتية اللازمة لصورته الاعتدالية
حتى اتحد برزخيته التي هي مرتبته الاصلية فان المدد الواصل
اليه بعد انتهائه في الكثرة الى اقصى درجاتها ولا شك ان هذه الكثرة
لا بد من صورة احاطية لا يشذ عنها شيء وهي احديتها التي بها
يصل الى تلك البرزخية التي هي من جملة نعوتها الواحدية التالية
للوحدة الحقيقية فيتم الدائرة ح بالانتهاء التام الذي منه يتعين
الفيض الواصل الى العقل بتدبر هذا السر العظيم اذ به يعرف كيفية
توحيده من مبداء وانبعاثه اليه وهو مظهر الكل باطنا والكون
الجامع الحاصر للامر الالهي ظاهرا وهو الانسان الكامل اذ هو الجامع
بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية الاسماء والصفات
والافعال لما في نشأته الكلية بين الجمعية والاعتدال ولما في مظهريته
اي قابليته التي هي الحقيقة البرزخية الجامعة من السعة

من ء

والكمال وهو الجامع ايضا بين الحقائق الوجوبية والامكانية وبين
الاسماء الالهية والصفات الخلقية ضرورة ان حقيقته الذي هو حقيقة
قوسي الوجوب والامكان منشأ سائر النسب والصفات والحقائق
وجوبية كانت او امكانية الهية او خلقية فهو جامع بين مرتبتي
الجمع والتفصيل كما مر محيط بجميع ما في سلسلة الوجود فالمراتب وقوله
ليظهر فيه بحسبه متعلق بقوله انبعث اي ذلك الانبعاث المذكور
نحو هذا المظهر الكلي انما يظهر فيه بحسبه فاحدية جمعيته وملخصه
انه اراد ان يظهر على نفسه فوشأن من شيونه الكلية الجامعة
لجميع اوراده شيونه بحسب ذلك الشأن فانه لا يمكن ان يظهر
بحسب جامعيته واحدية جمعيته الكمالية الا فوشأن جامع لذلك
كذلك شريف لا يمكن مثله اذ ليس كمثله شيء فيدرك فيه ذاته من
تلك الحيثية الجامعة التي ليس وراءها امكانا صلا بتلك الجهة
الكاملة الاحاطية فهذا هو الغاية للحركة الايجادية والسرائية
الحبية المعبر عنها ههنا بالاثبات **قال** فلئن قيل
الواجب لذاته انما يعقل ذاته بحصول ذاته لذاته ويعقل
معلوله الاول الذي يعقل الاشياء كلها بحصول صورها المفصلة
فيه بحصوله له وبحضوره عنده لاقتضائه اياه وايجابه له وافاضته
عليه جميع ما يحصل فيه من تلك الصور المفصلة ثم انه انما يعقل الاشياء
كلها علما عينيا اجماليا على ما ذهبتم اليه ويعقلها ايضا بحصول
صورها المفصلة فيه في الخارج علما تفصيليا فهو بحقيقته الواحدة
بالوحدة الحقيقية يعقل الاشياء كلها ويدركها بالوجهين جميعا

وانا لنرى

ثلثة جزئيات الحادثة فانا ندركها على وجه يليق به وبكماله الحقيقي
اي من غير وجه الكل الا على الوجه الذي يلزم منه النقص والتغير في ذاته
اقول بعد فراغه عن تحقيق ذلك الاصل الكلي وبيان ان الاضافة
هو الغاية للحركة الايجادية على ما هو مقتضى طريقهم يشير الى دفع ما يرد
عليه وعلى طريقهم الموصل اليه بحسب القواعد الحكمية والقوانين الجلالية
منها ان الواجب لذاته بما له من الظهور على الوجه المذكور مستغن
عن غيره في ذاته وظهوره على نفسه وعلى تقدير التسليم فالعقل
الاول كاف في ذلك وذلك لان الواجب لذاته انما يعقل ذاته بحصول
ذاته لذاته كما سبق بيانه ويعقل ايضا معلوله الاول الذي يعقل
الاشياء كلها بحصول صورها المفصلة فيه كذلك بحصوله له وبحضوره
عنده لما عرفت ان الاقتضاء والايجاب انما يستدعيان حصول
الموجب وحضوره عند الموجب بضرب من النسبة شديدة الارتباط
وكان المعلول الاول ههنا حاصلا عند الواجب حاضرا عنده
بما اشتمل عليه من الصور المفصلة لاقتضائه اياه وايجابه له وافاضته
عليه جميع ما هو حاصل من الصور المفصلة لاقتضائه اياه وايجابه
له وافاضته عليه جميع ما هو حاصل فيه من الصور ايضا فان
الواجب يعقل الاشياء علما عينيا من الصور وايضا فان الواجب
يعقل الاشياء كلها علما عينيا اجماليا بحصول ذاته لذاته في النفس
الجامع على ما ذهبتم اليه ويعقلها ايضا بحصول صورها المفصلة
فيها في الخارج علما تفصيليا في النشأة الروحانية فالواجب بحقيقته
الواحدة بالوحدة الحقيقية يعقل الاشياء كلها ويدركها بالوجهين

الاجمالي والتفصيلي فاجعلتم غاية الحركة الايجادية والتسريحات [illegible] في
لا يصلح للغاية لحصولها بدون الحركة فلئن قيل الغاية حركة الايجادية
انما هو الادراك التفصيلي للاشياء مطلقا كلياتها وجزئياتها
والواجب بوحدته الحقيقية انما يدرك الكليات منها على
هذا الوجه دون الجزئيات قلنا لا نسلم عدم ادراك الواجب الجزئيات
مطلقا لزيدها على وجه يليق بكماله الحقيقي اعني على الوجه الكلي
لا على الوجه الذي يلزم منه النقص والتغير فانه يمتنع ان يتوجه
نحو هذا الوجه عدم ادراكه مطلقا والى دفع هذا السؤال اشار
بقوله واما الجزئيات قال وما قيل ان رؤية الشيء نفسه بنفسه
ما هي مثل رؤيته نفسه فوامر آخر يكون له كالمرآة فانه يظهر له في
صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا
المحل ولا تجليه فيه ففيه نظر فانه لو اريد بها الادراك
المنسوب الى البصيرة وهو الادراك العقلي فالامر الذي يصح
ان يكون مرآة لرؤيته نفسه فيه هو العقل الاول من جملة معلولاته
ولو اريد بها الادراك المنسوب الى الباصرة وهو الادراك الجزئي
فقد البين ان الواجب لذاته لا يكون جزئيا لما عرفت ان كل جزئي
لا بد وان يكون ممكنا لذاته وكيف لا فان كل مرئي بالذات
برؤية الباصرة لا بد وان يكون عرضا جسمانيا وكل ما هو مرئي
بالعرض برؤية الباصرة فهو مادي جسما طبيعيا كان او جسمانيا
اقول هذا اشارة الى ما ذكره الشيخ محيي الدين قدس سره في
فصوص الحكم ايضا بدفع الشبهة المذكورة وهو ان رؤية الشيء

نفسه

نفسه بنفسه بدون تمييز المظهر من الظاهر واستقلاله بظهور
خصائصه الخاصة به ما هي مثل رؤيته نفسه فوامر آخر شيء في
الوجود عينا وحسا يظهر احكامه كالمرآة فانه يظهر له نفسه في
صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا
المحل وذلك لان القابل له تاثير في الظاهر فيه باعطائه اياه صورته
التي ظهر بها فانها بخصوصيتها مستغرقة على تاثيره متولدة منه
كما اشار اليه رئيس الموحدين حسين منصور الحلاج في قوله
ولدت امهاتها ان ذا امر عجيب ثم اورد عليه المصنف انه
لو اريد بالرؤية فيه الادراك المنسوب الى البصيرة وهو ادراك
العقلي فالامر الذي يصح ان يكون مرآة لرؤيته فيه هو العقل الاول
لتميزه في الوجود واستقلاله ضرورة كونه من معلولاته واختصاصه
بالتعين الامكاني ولو اريد به الادراك المنسوب الى البصر وهو
الادراك الجزئي فقد البين ان الواجب لذاته لا يكون جزئيا
لما عرفت ان كل ما هو معروض للتشخص والتعين اللذين بهما
يصير الشيء جزئيا لا بد وان يكون من الممكنات وكيف لا فان
كل مرئي بالقوة الباصرة الخ من ان يكون ادراكها له اما اولا
وبالذات او ثانيا وبالعرض وكل مرئي بالذات برؤية الباصرة
لا بد وان يكون عرضا جسمانيا وذلك لان الرؤية اما بخروج الاشعة
او بالانطباع والاشعة انما تنتهي الى السطوح الملونة كما ان
الانطباع لا يكون الا من شانها وكل ما هو مرئي بالعرض برؤية
الباصرة فهو مادي جسما طبيعيا كان او جسمانيا لكن هنا محل

بحث وهو ان المراد بقولكم ان الادراك المنسوب الى الآلة
الادراك الجزئي المتعلق بالاعراض الجسمانية ان ما حصل الادراك
بتوسط هذه الآلة مطلقا سيحضر فيه ممنوع لما ثبت عندكم من وجود
الكلي بعد الكثرة وان اردتم به ان الادراك المنسوب الى هذه الآلة
من حيث كونه صادرا منه او لا كذلك فعلى تقدير تسليم الاشكال
العقلي ان يجرد الصورة الموصلة اليه بوساطة الآلة عن اللواحق الخارجية
فلا يصح ان يقال ان العقل ادركها مطلقا سيما عند مفارقته بوجود
الكلي الطبيعي في الخارج واذا تقرر هذا فلا يلزم ان يكون الواجب
غير مدرك بوساطة الآلات اصلا فلا ان قيل ان ما يكون متعلقا
بهذا الادراك من حيث هو كذلك يجب ان يكون ممنوعا بالعوارض
المادية الخارجية والواجب من حيث انه واجب يمتنع ان يكون
كذلك فلا يصح نسبة الرؤية اليه قلنا ان ما يعطيه المحل المنظور
فيه لابد ان يكون من اللواحق الخارجية للطبيعة الواجبة حتى
يصح اسنادها الى المحل فالتباسها بتلك الملابس المظهرة لها
في المدارك من الغاية المطلوبة الباعثة للحركة الايجادية يجب
ان تكون مشاهدة مدركة بهذه الحيثية نعم يلزم ان لا يطلق عليه
تع اسم الواجب لان الاسماء توقيفية عندهم كما سبق الاباء اليه
لكن لا يلزم من عدم اطلاق هذا الاسم عليه في مرتبة من المراتب
ان لا يكون تلك الحقيقة مرئية مطلقا والشيخ ما اطلق عليها
هذا الاسم من هذه الحيثية بل انما اطلق عليها اسم الحق مطلقا
بل من حيث اسماؤه الحسنى ويؤيد ما قلنا قول بعض الائمة لما عبد

يصح نع

بالارادة

بالارادة وكذلك قول الشيخ رضي الله عنه في مواضع متفرقة
كثيرة فلا تنظر العين الا اليه ولا يقع الحكم الا عليه وقوله
شعر فان قلت محجوبا فلست بكاذب وان قلت مرئيا فلست
الذي ادري واما له ما يحصى في كلامهم هذا كله اذا نسبت
الرؤية المذكورة الى الحقيقة الحقة من حيث اطلاقها مطلقا
بها في مقام قرب النوافل واما اذا نسب اليها من حيث تقيدها
ومظهريتها الخلقية والعبدية فساير المدارك والمشاعر
متساوية في عدم ادراك حاله والعقل كالحس قاصر عن الوصول
الى سرادق جلاله لعدم المناسبة بين الحادث والقديم حيث
قال الشيخ في الفتح المكي في هذا البحث وان اطلقت المناسبة
بوما عليه كما اطلقها عليها الامام الاوحد ابو حامد الغزالي قدس
سره في كتبه وغيره فبضرب من التكلف ويرجع بعد عن الحقائق
والا فاي نسبة بين الحادث والقديم ام كيف نسبة من لا يقبل
المثل الى من يقبل المثل هذا محال اعلم ان هذا الكلام من المص
انما وقع في معرض التشكيك من حيث انه في صدد توجيه الاسئلة
وايراد الشبهة لكن لما لم يكن في تقرير الاجوبة ما يتعلق بهذا
الكلام وجب التعرض لجوابه حتى لا يتوهم انه انما ذكره للتحقيق قال
فان قيل العقل الاول لا يصلح للمأتية صورته الجامعة لسائر
صفاته الكمالية والتعينات الاسمائية بل انما يصلح للمأتية
تلك الصورة الكون الجامع الذي يظهر به سائر الاسماء والصفات
والتعينات وهو في مظهريته مؤتى من التحريف والتغيير اذ ما من

كالحس

والارادة يحتمل النسخ

قابل من القوابل يقبل الفيض القدسي على نحو من القبول ويظهر
فيه الصورة الالهية على ضرب من التعين وفي الانسان الكامل
ذلك على الوجه الاكمل قلنا ان حقيقته الساريه في كل المظاهر
هيهنا بوحدتها الحقيقية غير مدركة وكل المراتب الموجوده
في الكون الجامع بل انما يدرك صورتها هيهنا في بعض المراتب
فيكون ادراك بعض الاسماء تعقليا غيبيا لا غير ومتى تحقق
هذا فمن البين ح ان مرائية الكون الجامع ليست لصورتها
اقول هذا ايراد على ما ذهب اليه السائل من ان صلاحية المرائية
انما هي للعقل الاول واذ الكون الجامع ليس له صلاحية ذلك
اصلا وبيانه ان العقل الاول لاختصاصه بمرائية قاطعة
من مرائيت تلك الحقيقة لا يصلح لان يكون مراة لصورتها الجامعة
لسائر صفاتها الكمالية من الجلالية والجمالية ومراتبها الجلالية
والاستجلائية وانما يصلح لذلك لان لو كان له بحسب كل مرتبة
من تلك المراتب نسبة خاصة لا اختصاص له بمرتبة دون
اخرى بل يكون لكل منها فيه حصة بما يصح ان يكون مراة
لها بما فيها من الافراد حتى يصح ان يكون مراة للصورة الجامعة
مظهرة اياها بجميع ما هي عليه من غير تحريف ولا تغيير
فح لا يصلح لتلك المرائية على الوجه المذكور الا الكون
الجامع الذي لا اختصاص له بمرتبة دون اخرى بل ما من مرتبة
الا وفيه منها جزء كما ستعرفه ولهذا يظهر به سائر الاسماء
والصفات وجميع التعينات وهو في مظهريته لها موقوف

موقوف

بانها

في صلاحية الاستعداد هو الرابع
العقل الاول هو حقيقة النور
الفيض الاول الابدي من فياضه
خلقة الوجود والايجاد الجود
والمبدء الفاعل بالمعنى الذي
وهو المشار اليه بقوله سبحانه
سيد الرسل صلوات الله عليه
وعترته الثابتة الطاهرة
الذي صار اول ما خلق الله
واقسم الاعلى والعالم الخبير الالهي
واراد الروح وكل من ورات
المتقابلات الكيان المحيط
الحاط وكل شيء وفاضه فيا نفس
كل شيء والمسمى بالعرش والعلم المخلوق
بها السموات والارض والحق المتوسط

في خمس التحريف والتغيير اذ ما من قابل من القوابل الامكانية
يقبل فيضان الصور الكونية من المبدا المقدس على نحو القبول
او القوابل الوجوبية تظهر فيه الصور الاسمائية على ضرب من
التعين الا وفي الانسان الكامل شامل ذلك على الوجه الحاصل
كمالات الجلالية والاستجلائية والظهورية والاظهارية
على ما عرفت وجواب ذلك ان الكون الجامع انما يصلح لتلك المرائية
لو ادرك الناظر فيه سائر الاسماء والصفات في المراتب الموجودة
فيه على ما هي عليه وليس كذلك ضرورة ان الحقيقة الساريه
في كل المظاهر هيهنا التي هي الناظر في الحقيقة بوحدتها الحقيقية
غير مدركة اي غير مدركة بجميع المراتب الموجودة في كونها الجامع
حين ينظر اليه والا لزم ان تكون جميع الافراد الانسانية مدركة
لها على الوجه المذكور وليس كذلك بل انما تدرك الحقيقة
صورتها هيهنا في بعض المراتب فقط كما هو المشاهد فيكون
ادراك بعض الاسماء تعقليا غيبيا لا غير ومتى تحقق هذا فمن
البين ان مرائية الكون الجامع ليست للصورة الجامعة لعدم
ارائية جميع المراتب مطلقا قال على انا نقول ان حقيقة
الحق وصورته الحقيقية لو كانت نفس الحقيقة الانسانية
وصورته لم يبق فرق بين الظاهر والمظهر والمراة والمرئي
ولو كانت غيرها فلو كانت نفس حقيقة الوجود المطلق كان غير
الانسان الكامل كالعقل المجرد يصح ان يكون مجلى ومظهرا لها
ولو كانت هي الوجود المتعين بهذه التعينات وسائر الصفات

بجميع

والاضافات يصح ان يكون مظهرا لها مجموع العالم الكبير لان
مجموع اجزاء العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصورة
الاجتماعية مثل مجموع الانسان المتالف من النفس المجردة و
القوة العاقلة والخاصة والبدن المادي الانساني فلو صح
ان يقال ههنا وحدة حقيقية وصورة طبيعية نوعية
هي المدبرة المتصرفة الموحدة بجميع اجزائه المدركة لها جميعا
على ما يقولون به على ان من جملة اجزاء العالم انواعا غير متناهية
وجد بعضها في الازمنة الماضية ثم انقرض بالكلية ووجد
بعضها في الازمنة الحاضرة ثم انها تنقرض بالكلية في الازمنة
المستقبلة ووجد البعض الباقي منها في الازمنة الاتية مع
انه لم يوجد في الازمنة الماضية والحاضرة لكنه انما يصير
منقرضا بعد دثانه بالكلية ثم ان جميع الكمالات الممكنة لنوع
الانسان لا يمكن حصولها لشخص واحد من الاشخاص الكاملين
من ذلك النوع المختلفين بحسب الاستعدادات الغير المتناهية
الموجودة في الازمنة الغير المحدودة فلا يمكن ان يجعل فرد
منهم مظهرا التامة الكاملة بالنسبة الى صورة تلك الحقيقة
وكيف لا فان الكمال الذي لخاتم الانبياء لا يمكن حصوله
لشخص آخر والكمال الذي لخاتم الاولياء عندهم لا يمكن حصوله
لواحد من الاولياء اقول هذه اشارة الى ابطال القول
بالمرآتية والظاهرية والمظهرية مطلقا وبيان ذلك ان
صلاحية مرآتية الانسان الكامل لمرآتية شيء من الموجودات

بحسب

بحسب الحقيقة الحقة غير متصورة بوجه من الوجوه
فانه لو امكن ان يكون ههنا شيء يصلح للمرآتية كان العالم الكبير
من ذلك الشيء وهو ايضا لا يصلح لها وذلك لان حقيقة الحق
وصورته الحقيقية الخ من ان يكون هي نفس الحقيقة الانسانية
او غيرها والثاني منحصر في القسمين اذ الخ من ان يكون
هي حقيقة الوجود المطلق او الوجود المقيد المتعين بجميع التعينات
فعلى تقدير ان المتعين بتعين خاص مقابل للتعينات فقد ابطله
الدلائل السالفة بالوجوه البينة المذكورة فلو كان الاول
اعني الحقيقة الحقة نفس حقيقة الانسان فاشتباهه
ظاهر ضرورة انه لم يبق ح فرق بين الظاهر والمظهر والمرآة
والمرئي وذلك بين الاستحالة ولو كان الثاني وهو ان يكون تلك
الحقيقة هي حقيقة الوجود المطلق فلانه يلزم ح ان يكون
سائر افراد الموجودات لها صلاحية المرآتية فيكون غير
الانسان الكامل له هذه الصلاحية سيما العقل المجرد الذي هو
اقرب رتبة واقدم صلاحية واوفى بها فلا اختصاص للانسان
بهذه الصلاحية بل ولا لشيء من الموجودات واما الثالث وهو
ان يكون تلك الحقيقة هي الوجود المتعين بجميع التعينات وساير
الصفات والاضافات فانه يلزم ح ان لا يصلح لمظهريتها
الا مجموع العالم الكبير بجميع اجزائه فان له ايضا صورة وحدانية
لان مجموع اجزاء العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصورية
الاجتماعية مثل مجموع الانسان المتالف من النفس المجردة

والقوة العاقلة والحادسة والبدن المادي الانساني فلا
صح ان يقال ان ههنا اي في عالم الكبير وحدة حقيقية وصورة
طبيعية نوعية هي المدبرة المتصرفة الموجدة بجميع اجزايه المدركة
لها جميعا اي كلياتها وجزئياتها على ما يقولون به فانه خلاف
مذهب السايل مع ان من جملة اجزاء العالم انواعا غير متناهية
وجد بعضها بالازمنة الماضية ثم انقرض بالكلية كالحوادث
المتادية لهذا الزمان ووجد البعض الباقي منها في الازمنة
الآتية مع انه لم يوجد في الازمنة الماضية الحاضرة لكنه
انما يصير منقرضا بعد زمان بالكلية كالامور المتادية للازمنة
المستقبلة هذا مع ان جميع الكمالات الممكنة لنوع الانسان لا يمكن
حصولها لشخص واحد من اشخاص الكاملين من ذلك النوع لان
افراد ذلك النوع مختلفة بحسب الاستعدادات الموجودة
في الازمنة الغير المحدودة فلو حصل لواحد منها جميع كمالات
النوع لزم ان يكون ذلك حاضرا لما لا يتناهى وذلك محال واذا
كان الامر على هذا الوجه فلا يمكن ان يجعل فرد منهم مظهرا
التامة فقوله فلا يمكن جواب الشرط المذكور اي لو صح ان يكون
الوحدة الحقيقية مدركة ومتصرفة في العالم الكبير المشتمل على
الاجزاء الغير المتناهية المستدعي كل واحد منها للكمالات
الغير المتناهية لاستحال ان يجعل فرد من افراد تلك الاجزاء
مظهرا التامة الشاملة الكاملة بالنسبة الى صورة تلك
الحقيقة السارية في عالم الكبير بجميع اجزايه وكمالاته وكيف
وكمالاتها

ووجد بعضها في الازمنة الحاضرة ثم انقرض منها بالكلية في الازمنة المستقبلة كالحوادث م

لا يجعل

لا يستحيل ذلك وانتم ذاهبون الى ان الكمالات المخصوصة
بخاتم الانبياء لا يمكن حصوله لغيره اخر والكمال الذي لخاتم الاولياء
ايضا لا يمكن حصوله لواحد اخر من الاولياء فكيف يمكن ان يكون
واحد من افراد الانسان الذي هو احد اجزاء العالم الكبير مشتملا
على جميع افراده وكمالاتها على تقدير ان لا يمكن حصول كمالات واحد
من تلك الاجزاء الاخر **قال** وح لو صح ان يجعل ذلك المظهر
جميع اجزاء العالم الذي يكون من جملة الانسان واشخاصه
ثم ان ادراك ذاتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات على النسق
المذكور لو لم يكن من الكمالات الحقيقية الموثرة المرغوب
فيها المطلوب لذاتها لم يصلح ان يكون علة غائية لاتحاد العوالم
على ما دفعتم اليه ولا تنبعث نحوه الارادة المخصصة والمحبة
الذاتية الالهية ولو وجب ان يكون من جملتها لتوقف الواجب
لذاته في شيء من كمالاته الحقيقية على غيره الممكن بحسب ذاته
الحادث من حيث ذاته فلم يكن الواجب لذاته واجبا من
جميع جهاته فلئن قلتم ان توقفه في ذلك على الكون الجامع
لا يمكن ان يكون من حيث هو مغايرا اياه قلنا ان توقفه عليه
من حيث اشتماله على جميع القوابل والمظاهر وانضمام بعضها
الى البعض وما يشبهه ولا شك ان الكون الجامع من هذه الجهة
مغاير له **اقول** هذه متممة الايراد المبطل للمظهرية والمظهرية
مطلقا وبيان ذلك انه قد بين ان حقيقة الانسان لا يصلح
لتلك المظهرية فح لو جعل الصالح لها هو العالم الكبير بجملة اجزايه

الكيانية والالهية لزم المحال ايضا انه لو صح ان يجعل مراة الحقيقة
الحقة الواجبية العالم الكبير اعني جميع اجزاء العالم المذكور
من جملتها الانسان واشخاصه في ادراك تلك الحقيقة ذاتها
من حيث جامعيته بجميع الكمالات الاسمائية على انحو الذي
هو عبارة عن ظهورها بساير مراتب العالم حتى المحسوسات في نشاة
جامعة لمرتبتي الظهور والاظهار جايزة لمرتبتي السعود والاسعاد
اعني نشاة الحقيقة الانسانية لو لم يكن من الكمالات الحقيقية
الموثرة المرغوبة فيها المطلوبة لذاتها لم يصح ان يكون علة غائية
لايجاد العوالم باعثة للحركة الجبية الايجادية على ما ذهبتم
اليه وح يجب ان لا يبعث نحوه الارادة المخصصة والمحبة
الذاتية الالهية ولو وجب ان يكون من جملتها لزم ان يكون الواجب
لذاته محتاجا في شيء من كمالاته الحقيقية على غيره الممكن
بحسب ذاته الحادث من جهة نشاته متوقفا كمالاته عليه فاذا
كان مراتية العالم مستدعي الادراك المذكور المستلزم لاحتياج
الواجب وتوقفه في كمالاته على غيره فلو صح مراتيته لزم ان
لا يكون الواجب لذاته واجبا من جميع جهاته فقوله فلم يكن الواجب
لذاته واجبا من جميع جهاته جواب الشرط المذكور ثم اورد على هذا
الكلام بان توقف تلك الحقيقة في كمالاتها على الكون الجامع اي
النشاة الانسانية لا يمكن ان يكون من حيث هي مغايرة لها فانها
بهذه الحيثية معدومة مطلقا كما مر غير مرة فلا يصح ان يكون
موقوفا عليها الكمالات الواجبية فاجاب بان توقفها على تلك

النشاة

النشاة انما هو من حيث اشتمالها على جميع القوابل والمظاهر
المتكثرة حتى يصح ان يكون مظهرا لحقايق الاسماء وخصوصياتها
ومن حيث اشتمالها على السنة الانتمائية التي لبعضها الى بعض
وما يشبه تلك السنة الانتمائية من انواع النسب مثل الشائق
والتقابل الموجب لتعاكس اشعة الاظهار وظلال الظهور حتى
يصح ان يكون مظهرا لتلك النسب الواقعة بين تلك القوابل فان خصوصيات
القوابل انما يعرف بالنسب ولا شك ان الكون الجامع من هذه
الحيثية مغاير للواجب ضرورة من جهة الكثرة الامكانية العدمية
قال ثم انهم قد اتفقوا على وصول الانسان على حد الكمال
الحقيقي لا يكون الا باضمحلال العقد والتخلص عن التقيد وحصول
الاطلاق والوصول الى حد الاطلاق فيكون الكمال الحقيقي والادراك
الحقيقي العيني لا يحصل عندهم للسالكين ما لم يصلوا الى مرتبة
الاطلاق والادراك والعلم الذي هو الكمال عندهم ما ينكشف
لهم عند الوصول الى هذه المرتبة وسقوط ساير القوى الجسمانية
المدركة والمعينة على الادراك عن التاثر الفاعلية وتوجه
القوى القدسية والعاقلة بالكلية نحو القدس وانخراطها
في سلك الملاء الاعلى من الارواح المجردة وكونها بمعزل في تلك
الحالة عن استعمال تلك القوى الجسمانية وح فلا اعتبار
عندهم بمثل هذه الادراكات الحسية والخيالية والوهمية
والفكرية بل هذه الادراكات عندهم مانعة لحصول ما هو
الكمال الحقيقي عندهم لاتفاقهم على ان حصوله لا يمكن الا بعد

القوى الطبيعية وتقوية القوى القدسية وتبديل الاخلاق
السيئة بالحسنة وملازمة الافعال الجميلة وكان الانسان الكامل
هو المشارك للعقول المجردة والارواح الكاملة فلا يمكن ان يقال
انه هو الكون الجامع اذ لا يوجد فيه مثل العقاريت والمردة
ولا مثل السباع والوحوش والبهائم والحشرات المؤذية ومن
البين انه لا يوجد فيه ما يماثل الافلاك والكواكب الغير القابلة
للخرق والالتيام المتحركة على سبيل الاستمرار والدوام مع عدم
عروض الانقطاع **اقول** ما سبق من الاشكالات انما هي
متعلقة بالقسم النظري من علومهم وهذه الايرادات متعلقة
بالقسم العملي منها من جملتها انهم قد اتفقوا على ان وصول الانسان
على حد الكمال الحقيقي اي بلوغه الى مرتبة حقيقة الجامعة
لسائر الاسماء والحقائق كما عرفت لا يمكن الا بعد تخلل العقد
الحاصلة عند تطوره بالاطوار الاستعدادية والاستقرارية
والتخلص من القيود الحاصلة له في تلك المراتب بما اكتسبت من
كل واحد منها حين تلبسه بها وتصوره بصبغها حتى يرتفع
الاطلاق الاصلي ويحصل له الوصول الى الاطلاق الذاتي الذي
هو منتهى تلك الحقيقة فيصل الى الكمال الحقيقي الذي هو ادراك
الحقائق على ما هو ادراكا حقيقيا عينيا فانه لا يحصل للسالكين
هذه المرتبة عندهم ما لم يصلوا الى مرتبة الاطلاق فان
الادراك الذي في كل مرتبة انما هو بحسبها مشوب باحكامها
الخاصة بها فان الادراك الحقيقي والعلم اليقيني الذي هو الكمال

عندهم

عندهم ما يكشف بهم عند الوصول الى هذه المرتبة وسقوط سائر
القوى الجسمانية المحركة والمعينة على الادراك عن الفاعلية
والتاثير لئلا تختلط المدركات الحقيقية الكلية باحكام تلك
القوى من العوارض الخارجية الحاجزة واللواحق المادية المانعة
عن ادراك الحقائق ويبقى صرافتها الاطلاقية حتى تتكمل القوى
القدسية والعاقلة والعقول المقترنة بتفصيل الوجوه المثبتات
من دوام ملاحظة مبدا الحق والاستخلاص من وجوه ما به
الامتياز كما ذكر ولا يخفى انه ح بمنزلة في كمال الحاجة الى استعمال
قوى الجسمانية واذا كان الامر على هذا الوجه فلا اعتبار عندهم
بمثل هذه الادراكات من الحسية والوهمية والخيالية والفكرية
بل هذه الادراكات كلها تكون عندهم مانعة لحصول ما هو الكمال
الحقيقي لديهم وايضا اتفاقهم على ان الكمال الحقيقي لا يمكن تحصيله
الا بتسخير القوى الطبيعية وتقوية القوى القدسية وتبديل
الاخلاق السيئة بالحسنة وملازمة الافعال الجميلة يلزم منه
ان يكون الانسان الكامل هو المشارك للعقول المجردة والارواح
الكاملة في تمام الصفات فلا يمكن ان يقال انه الكون الجامع
اذ لا يوجد فيه على هذا التقدير مثل العقاريت والمردة ولا
ما يماثل السباع والوحوش والبهائم والحشرات المؤذية ما دام
في هذه المرتبة وهذا البين ايضا انه لا يوجد فيه مطلقا في جميع مراتبه
ما يماثل الافلاك والكواكب الغير القابلة للخرق والالتيام
المتحركة على سبيل الاستمرار والدوام مع عدم عروض الانقطاع

بشهادة بديهة العقل ليس في الانسان شيء كذلك قال ثم ان
هذا البيان الكمال الذي يقولون به كمال امر ممتنع لانه لو وصل اليه
السالك وادركه لما امكنه ان يعقله بالقوة العاقلة فامتنع
ان يتعلق به شيء من القوى الجسمانية المدركة بالحفظ والا
حساس والتخيل والمحاكات وهذا بين لا يحتاج الى بيان زايد
فامتنع ان يعبر عنه بشيء من العبارات على ان تجرد القوة
الناطقة القدسية عن العقود الطبيعية لا يتحقق الا بالاعراض
عنها بعدم التفاتها اليها والى مقتضياتها وافعالها وغاياتها
وبين ان احضار النظر في الامر المطلق ودوام الملاحظة له لا يوجب
دفنها وصيرورتها في حكم العدم ثم ان روح الناطقة لا تتجرد
بالموت عن كثير من العقود التي هي من لوازمها كالاجزاء بالنسبة
اليها اقول هذه شبهة اخرى له على امتناع حصول غايتهم
المطلوبة وغرضهم المرغوبة فيه المسمى بالكمال عندهم وذلك لان
الكمال الذي يقولون به كمال امر ممتنع لان حصوله يستلزم امتناع
ادراكه يكون ممتنع التحصيل فيكون الكمال المطلوب عندهم امرا
ممتنعا لتحصيله فيكون ممتنعا وبيان ذلك ان من الاصول
المقررة عندهم ان الكمال الحقيقي المطلوب لديهم لو وصل اليه
السالك وادركه لما امكنه ان يعقله بالقوة العاقلة
ويخلط بالقوة العقلية فان الاراء متفقة على ان للعقل
طورا خاصا في الادراك لا يمكنه ان يتجاوز عنه كما هو حال سائر
المشاعر فان لكل منها مرتبة مخصوصة في الادراك ومدركات

خاصة

خاصة بها لا يتعلق بادراكها الا بها فتلك المرتبة الخاصة للعقل
ايضا مرتبة مخصوصة في ادراكه مدركات لا يتجاوز ادراكه
عنها وكما ان البصر مثلا لا يتيسر ان يتجاوز عن ادراك الكيفيات
المعقولة المبصرة ويدرك الاصوات والنغم فكذلك العقل لا يمكن
ان يتجاوز عن ادراك الكليات المعقولة ويدرك الحقايق
الكشفية والمعاني الذوقية فاذا امتنع ان يحاط الكمال المذكور
بالصورة العقلية فامتنع ان يتعلق به شيء من القوى الجسمانية
المدركة ويختص بحفظ واحساس وتخيل ومحاكاة لان
القوة العقلية المجردة التي هي اقرب القوى الى صرافة القدس
وابعدها عن اللواحق المادية والعوارض الخارجية لا تدركها
فهذه القوى الجسمانية التي انما تدرك الاشياء محفوفة
بالعوارض واللواحق احرى بذلك وهذا بين لا يحتاج الى بيان
زايد واذا كان كذلك فامتنع ان يعبر عنه ايضا بشيء من
العبارات لان الالفاظ انما وضعت بازاء المعاني المعقولة
فما لم يعقل لم يكن مدلولا للالفاظ لان دلالة الالفاظ على المعاني
انما يكون بعد تعقلها بالالفاظ والتعبير مسبوق بتعقل المعاني
وانطباعها في الحافظة ثم بتخيلها في المتخيلة ومحاكاتها
لما يحاذيه من الالفاظ فاحساسها بالحس المشترك وتعبيرها
بذلك عنها فما لم يكن المعنى معقولا وتخيلا لم يمكن ان يدل
عليه بالالفاظ المحسوسة والاشارات الوضعية واذا تقرر
هذا ظهر انه يمتنع ان يعبر عن تلك الغاية التي هي الكمال عندهم

شيء من العبارات فيكون من الممتنعات والمعدومات الصرفة
ضرورة لان كل ما ليس بممتنع ومعدوم صرف فهو صالح لان
يعبر عنه فالعكس الى قولنا كل ما امتنع ان يعبر عنه فهو
ممتنع ومعدوم صرف وايضا فان تجرد القوة الناطقة النفسية
عن القيود الطبيعية التي هي مبادي الاخلاق والافعال الرذيلة
على ما اشرنا اليه لكونه شرطا للكمال عندهم لا يتحقق الا بالموت
ولا يمكن تحققه بمجرد الاعراض عنها وعدم التفات النفس
اليها والى متعلقاتها وافعالها وغاياتها فان الملكات الطبيعية
لا يمكن ان تختلف عن الشخص بمجرد التصورات والافعال المضادة
لها وما قيل ان دوام ملاحظة المطلق يوجب دفع القيود ليس
كذلك فان اعضاء النظر في الامر المطلق ودوام الملاحظة لا يوجب
دفعها وصيرورتها في حكم العدم فان الامور البائنة بالطبع
اللازمة بخصوصيات الماهيات التابعة اياها وجودا وتحققا
لا يمكن ان يرتفع بمجرد امر اعتباري تصوري من الملاحظة والالتفات
وغيرهما على ان الروح الناطقة بالموت ايضا لا تتجرد عن كثير
من القيود التي هي لوازمها وكالاجزاء البنية اليها فكيف بدونه
قال على انا نقول ان الكمالات العقلية المستندة الى الحجج
القوية والبراهين القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة بالافكار
الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال امزجة سائر
الاعضاء والقوى الحيوانية والنفسانية والطبيعية لو صح
ان يقال انها من المناقص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة

للوصول

للوصول الى الكمالات الحقيقية لصح ان يقال ان الادراكات الحاصلة
من تكرار بعض الانظار المعينة بالاصوات القوية المحللة للا
رواح النفسانية المدهشة للحواس البشرية لا سيما عند التخلي
عن الخلائق والسكون في المواضع المظلمة وملازمة الطريقة
المسماة عندهم بخالفة النفس من جملة الادراكات الحاصلة لارباب
المالنخوليا والمحرورين الذين يحكمون بثبوت ما لا تحقق له
في الاعيان بسوء ظنونهم وفساد افكارهم ويشاهدون
صورا واصواتا لا وجود لها في الخارج الا لانحراف امزجتهم
وفساد بنيتهم واما الحالة المسماة عندهم بخالفة النفس
فهي الجنية الالام للروح وانتاب البدن بالجوع والسهر المفرطين
المجففين للدماغ واجزاء المخرجين لامزجة الاعضاء والارواح
والبدن عن الاعتدال وارتكاب الالام والمشقات وترك
الراحات بالاختيار وتعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانية
تكليفية تنيل الحزن والبكاء والهم والخوف والبوس والذلة
وقلة الجمعية والنفرة والمسكنة وسقوط الهمة وبنفي السرور
والفرح واعتدال المزاج للذة البدنية والروحانية فهذه
الحالة لا شك انها مستعملة للطبيعة نضعفه للقوة وجهة
لانحراف الامزجة الانسانية عن الحالة الاعتدالية مفيدة
لامراض كثيرة بعضها بدنية وبعضها نفسانية تعد لقرب
الموت ودفال القوة بالضرورة فالادراكات المتفرعة على هذه
الطريقة لا شك انها من جملة الادراكات الفاسدة اقول هذه

اشارة الى الشبهة التي اوردها في صدر الرسالة فان القطع
بما يخالف العقل ضرورة ما يدل على سوء المزاج وبيان
ذلك ان الكمالات العقلية الحاصلة لاهل الاستدلال المستندة الى
الحجج القوية والبراهين الباهرة القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة
بواسطة الافكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال
امزجة سائر الاعضاء الالية من موضوعات القوى الادراكية
وسائرها وتناسب القوى الحيوانية والنفسانية والطبيعية
بدون تحريك شيء منها وميلها عن كيفيتها الاعتدالية التي هي
صورة الوحدة الحقيقية ومظهر ظهورها ومصدر سائر الاوصاف
الحقة والاثار الصحيحة انما هي الكمال الحقيقي والادراك العيني
فلو صح ان يقال انها من النقص والخيالات الفاسدة والحجب
مانعة للوصول الى الكمالات الحقيقية لصح ان يقال ان الادراكات
الحاصلة من تكرار بعض الالفاظ المعينة بالاصوات القوية المحللة
للارواح النفسانية التي هي موضوعات العلوم والادراكات المدهشة
للحواس البشرية المعاونة اياها فصدور الاثار الكمالية ولا سيما
عند التخلي عن الخلائق والسكون في المواضع المظلمة وتناول
الاغذية الردية المولدة للكيموسات الفاسدة في الاوقات
المضرة وملازمة الطريقة المسماة عندهم بمجاهدة النفس
المعلوم بطريق التجربة والقياس العقلي ان ارتكاب شيء
من ذلك يزيد في القوة الخيالية والوهمية بميل الصورة
الاعتدالية الدماغية عن وحدتها المزاجية اللطيفة الانسانية

واستيلاء

واستيلاء السوداء على سائر القوى المدركة فيكون الادراك
الحاصل لهم من جملة الادراكات الحاصلة لارباب المالنخوليا
والمرودين الذين يتطيعون بثبوت ما لا تحقق لهم في الاعيان
لسوء ظنهم وفساد افكارهم باختلال الصورة الاعتدالية التي
هي الالات لتلك القوى ولذلك يشاهدون صورا واصواتا
لا وجود لها في الخارج اصلا لانحراف امزجتهم عن الاعتدال
وفساد بنيتهم بتطرق الاختلال وذلك لان ظهور علامات
الامراض عقيب ارتكاب اسبابها يفيد الجزم بوقوعها
ضرورة واما الحالة المسماة عندهم بمجاهدة النفس فهي بالحقيقة
ايلام للروح بارتكاب المكاره وما يكون على خلاف ما يشتهيه
وايذاء للبدن بالجوع فالسهر المفرطين المجففين للدماغ
واجزائه التي هي الات القوى النفسانية الفكرية المخرجين لامزجة
الاعضاء الالية والارواح النفسانية بل البدن كله الذي هو موضوع
جميع القوى عن الاعتدال وبارتكاب الالام والمشقات وترك
الراحات بالاختيار وتعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانية
بكيفية نفسانية الحزن والبكاء والهم والخوف والحزن والبؤس
والذلة وقلة الجمعية والفتور والمسكنة وسقوط الهمة بارتكاب
الامور الخسيسة والاوضاع الشنيعة واحتمال اذى الناس
وغير ذلك مما ارتكبه الملامتية منهم وهذه كلها مع انها من
الاخلاق الخسيسة الواقعة في طرفي التفريط عن العدالة
الحقيقية الكمالية نفي السرور والفرح واعتدال المزاج للذة

البدنية والروحانية الذي بها قيام الملابس الجسمانية فهذه
الحالة لا شك انها مستحطة للطبيعة مضعفة للقوة موجبة
لانحراف المزاج الانسانية عن الحالة الاعتدالية منبهة لامراض
كثيرة بعضها بدنية وبعضها نفسانية كما سبق معه لذة
الموت وزوال القوة بالضرورة فلا ادراك المتفرع على هذه
الطريقة لا شك انها من جملة الخيالات الفاسدة والادراكات
الباطلة قال قلنا ان المظهر الكامل هو الكون الجامع الحاصر
لجميع المظاهر في سائر المراتب الموجودة فيه فان المرتبة الاولى
يوجد فيها العلم بالذوات وسائر الصفات والتعينات
والماهيات علما غيبيا اجماليا غير تفصيلي وفي المرتبة الثانية
يوجد فيها العلم بالجميع علما عينيا تفصيليا وفي المرتبة الثالثة
يوجد تلك المعاني وجودا غيبيا تفصيليا ويدرك فيها
الجميع بعد ضروب من نوع الادراك وفي المرتبة الرابعة
يوجد فيها جميع ما في هذه المراتب لاشتمالها عليها مع اشتمال
على معنى الاحدية الجمعية الحقيقية التي لا تصور من جهة
التمام والكمال وظهر ان الصورة الاكملية الظاهرة بحسب
جميع هذه المظاهر ولا يمكن حضورها من حيث هو لذلك الا
في هذا المظهر فقابل ذلك قوله فيكون ادراك بعض الصور والاسماء
تفصيليا غيبيا مردودا ان الحقيقة السارية في الكل يدرك
بذاتها ذاتها وما عدا ذاتها من لوازم ذاتها علما غيبيا اجماليا
في الانسان الكامل والكون الجامع المتضمن لسائر المظاهر المشتمل

على جملة

على جملة ما ذكر من المراتب وانما يدرك الامر من جميع فيه لبعض
التعينات والاسماء الالهية ادراكا عقليا تفصيليا على حسب
بعض ما فيه من القوابل وبدركها ايضا ببعض تعينات واسماء اخر
ادراكا وهميا وتخيليا على حسب بعض ما فيه من القوابل التي
تتعلق بتلك التعينات وهما انما يدرك الكل بالجزء بحسب ما فيه
من الكل ادراكا تاما كاملا لا مزيد عليه فقابل اقول هذا شروع
في دفع تلك الشبهة على الترتيب فبداء بجواب الشبهة القائلة
بعدم صلاحية الانسان لان يكون مظهرا كاملا وان استحقاقه
غيره من التعين الليلي والعقل الاول والعالم الكبير لتلك المظهرية
اكد وبيانه ان المظهر الكامل عبارة عن الكون الجامع لجميع
المظاهر التي في سائر المراتب الموجودة فيه وهذا هو الشاهد
العنصري الانساني لا غير فانها اخر تنزلات المظاهر
الواقعة في اخر تنزلات المراتب وقد عرفت ان كل مظهر سافل
شامل للعالي وكل مرتبة شاملة سافلة لعليا هاهنا
من المظاهر فيكون الانسان العنصري هو الحائز لسائر المراتب
والمظاهر فلا يصلح للمظهرية المذكورة يجب ان يكون له بكل
مرتبة من المراتب الكلية انموذج خاص به يكون ذلك عنده
كالنسخة الجامعة لسائر جزئيات تلك المرتبة الالهية كانت
او كونية اذ لكل فرد من افراد المظاهر الجزئية مرتبة خاصة
تظهر بخصوصيته الخاصة به فيها ولا تظهر في مرتبة اخرى
ذلك الظهور فان الكل فان كان له ظهور في الكل لكن بحسبه ومن

حيثيته ومع ذلك يكون له احديته جمع الجميع التي بها يصلح
لمرتبة الحضرة الواحدة بالوحدة الحقيقية وذلك يختص
بالنشأة العنصرية الانسانية فانها لما كانت اخر تنزلات
الوجود فقد حصل من كل مرتبة عند وصولها اليها في مرورها
عليها انموذج جامع ونسخة شاملة نظير منها جميع ما في تلك
المرتبة صالحة لان يكون مرآة لما فيها فيكون نشأته هذه
عبارة عن مجموع مشتملا على جميع هذه النسخ والانموذجات
والمرايا مع احديته جمع الجمع شعر من كل شيء لبه ولطيفه •
مستودع في هذه المجموعة • اذا عرفت هذا علمت ان المرتبة
الاولى اي التعين الاول العلمي لا يصلح لتلك المظهرية وان كانت
جامعة لتلك المراتب فان ما يوجد فيها من المراتب والمظاهر
غير متمايز بعضها عن البعض ولا متميز عنها ايضا فيكون ذلك
الظهور علما غيبيا اجماليا لا تفصيليا وكذلك المرتبة الثانية
ان العقل فانها وان كان لها ايضا جامعية توجد فيها صور
الجميع متمايزة اذ علمه بالجميع علم غيبي تفصيلي لكن تلك الصور
المتمايزة انما هي الصور التي بحسب مرتبته الخاصة فقط وكذلك
المرتبة الثالثة وهي ههنا العالم الكبير فانه وان كان يوجد
فيها تلك المعاني وجودا عينيا تفصيليا ويدرك فيها الجميع ايضا
بعدة ضروب من الادراك لكن قد فاتته احدية جمع الجميع
واما المرتبة الرابعة التي هي النشأة العنصرية الانسانية
فيوجد فيها جميع ما في هذه المراتب لاشتمالها على جميع المراتب

لما فيها

لما فيها من المظاهر مع معنى الاحدية الجمعية الكمالية التي لا يتصور
المزيد عليها من حيث التمام والكمال اذ بها يحصل للحضرات الالهية
مع العوالم الكيانية صورة وحدانية جامعة بجميع المظاهر
بحيث لا يشذ منها في الوجود شيء البتة فاذن ظهر من هذا التحقيق
ان صورة الاكملية الظاهرة بحسب احدية جمع جميع هذه المظاهر
لا يكن ظهورها من حيث هو كذلك الا في هذا المظهر التام الانساني
وما قال السائل فيه فمن انه يلزم ان يكون ادراك بعض الصور
والاسماء عقليا غيبيا ولا يصلح ان يكون مرآة جامعة للجميع
مردود فان الحقيقة السارية في الكل الظاهرة به لها في هذه
النشأة الجامعة نوعان من الادراك ادراك من حيث الحقيقة
الظاهرة ذاتها وما يلزمها اي ادراك ذاتها بذاتها وما عداها
من الاسماء الالهية الوجوبية والحقائق الكونية الامكانية
وذلك بان يدرك سائر الشيون في شأن جامع من حيث ذاتها
ادراكا اجماليا وهو الكون الجامع الانساني المشتمل على المراتب
بحسب حقيقته الكاملة ودائرته المحيطة بالتوسيع المذكور
حسبما عرفت غير مرة وادراك اخر لذاتها لكن لا من حيث الحقيقة
الظاهرة اعني ذاتها بل من حيث المظاهر وتعيناتها ادراكا
تفصيليا عينيا كما عرفت تحقيقه في تفصيل معنى الكمال الاسمائي
لكن بهذا النوع من الادراك افراد مختلفة الحقيقة في كل
مرتبة اذ الحقيقة في كل مرتبة انما تدرك ذاتها من حيث
تلك المرتبة لا بد وان يكون بها فلا بد من ادراك يكون بيده

من تلك الحيثية الاخرى انما تدرك فانها تدرك بعض تعيناتها
الامكانية، والاسماء الالهية من الكليات ادراكا عقليا
تفصيليا فقط على حسب ما فيه من القوابل الكلية ويدركها ايضا
من الحيثية المذكورين بتعينات واسماء اخر كما اذا اختفت
ببعض اللواحق الجزئية والعوارض المشخصة من الامور المعنوية
والمثالية فيدركها ببعض تعينات القوى ومظاهر المشاعر
ادراكا وهميا وتخييليا على حسب بعض ما فيه من القوابل
الجزئية الجزئية ويدركها ايضا بتعينات واسماء اخر
كما اذا اختفت باللواحق الجزئية الصورية والعوارض
المشخصة الخارجية فيدركها بتعينات القوى الجسمانية
والمشاعر الظاهرة ادراكات حسية كل ذلك على حسب ما فيه
من القوابل الذي يتعلق بها تلك التعينات من القوى والمشاعر
وانما نعرض في الصورتين الاولين للحيثيتين دون الاخيرة
لان المشاعر الظاهرة انما اختصت في هذه الصورة بالادراك
متعلقها بالذات انما هي الصور الكونية والعوارض الامكانية
واما الحقائق الاسمائية والجواهر الوجوبية فلو تعلقت
بها لا يكون ذلك الا بالعرض والواسطة لا بالذات لتعلق
بادراك هذه الصورة لا يكون الا حيثية واحدة من حيثيتي الحقيقة
وقوسا واحدا من قوسي الدائرة واذا عرفت المقدمات تحققت
ان الحقيقة الحقة بحسب هذه النشأة العنصرية الانسانية
التي هي مجموعة من نسخ جميع المراتب يطلع على كل منها مطالعة نسخها

الخاصة

الخاصة بها فيدرك الكل بالكل بحسب ما فيها من الكل ادراكا
تاما كاملا فانها بالحقيقة جمع هذه المجموعة تدرك احديه جمع
الكل فيكون ادراكها جامعا بين الجمع والتفصيل فلا يكون الا
منه وقوله فتامل ذلك اشارة الى هذه النكتة ثم كل كل بكل
كلك مشغول فيكل اليك يهرب منكا قال ولما كان ايراد
الحقيقة الكلي وصورته الوجود المتعين لساير التعينات التي
بها يكون مصدرا لجميع الافعال الكمالية وجملة الاثار العقلية ولا
شك ان الانسان من حيث هو حاصر لجميع القوابل العلوية
والسفلية الروحانية والمثالية والطبيعية والجسمانية على
سبيل الجمع والتركيب والامتزاج الحقيقي فهو بهذه الحيثية
انما يصح ان يصير مظهرا لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحيثية
المذكورة على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي فلئن قيل ان الوجود
المتعين بجملة التعينات الانفعالية لا يغاير حقيقته وصورته
الحقيقة وح يرتفع الفرق بين الظاهر والمظهر على ان جعل
الحقيقة المتعينة بالتعينات الفعلية صورة له دون الحقيقة
المتعينة بالتعينات الانفعالية مع ان من الحكمات الباردة
فان صورته ليست الحقيقة الجامعة لساير التعينات بل
هي الحقيقة المتعينة ببعض التعينات قلنا ان الحقيقة
الماخوذة بالتحققات والوجوه الوجوبية والاعتبارات
الشرفية التي بها يتحقق الحقيقة والمبدائية غير الحقيقة
الماخوذة بالوجوه الامكانية التي بها تتحقق الخلقية والمعلولية

والمحسوس الوجوه التي بها تتحقق الخلقية والمعلولية
والمحسوس الماخوذة بالوجوه الامكانية التي بها
تتحقق الخلقية والمعلولية

هو ان حقيقة الحقائق الحقيقية لا تغاير حقيقة الحقائق
والتحققات الخلقية من جهة الحقيقة المطلقة، فتلك الحقيقة
ببعض الاعتبارات هي الظاهرية وبعضها هي المظاهر وبعضها
هي المظاهر ولكل واحد من جهة الحقيقة فتلك الحقيقة المطلقة
فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هي الظاهرية والذاتية العين
المتبدية وليس لواحد من جهة وليس لواحد من جهة وليس لواحد
من جهة الاضافات والنسب الاعتبارية اقول هذا جواب
الشبهة المورودة في نفي المظهرية مطلقا وذلك انما يتحقق بعد
تمهيد مقدمة وهي ان الحقيقة المطلقة التي هي حقيقة الحقائق
ظهورها بالتعين الاول وافتقارها الوحدة الذاتية قد اندمجت
فيها الكثرة فلا ظهور حتى للاسماء المشعرة بالكثرة من انواع التقابلات
كالظاهرية والمظهرية والحقية والخلقية فلا يبقى لها الصورة
حينئذ ولا غيرها من الاسماء المتقابلة اصلا ثم اذا ظهرت في
التعين الثاني وتمايز العلم عن الوجود والظاهر عن الباطن وانفصل
قوس الوجوب عن قوس الامكان حتى ظهرت المتقابلات من الاسماء
وتمايزت الحقية عن الخلقية والظاهرية عن المظهرية فح يمكن
ان يطلق اسم الصورة اذا تقرر هذا فنقول نحن نختار من صور
الترديد الذي بينها السابق وابني عليه الشبهة ان صورة الكل
وحقيقته هو الوجود المتعين بسائر التعينات التي بها يكون
مصدرا لجميع الافعال الجلية والاثار الفعلية منها فيكون بعض
التعينات وقد ابطلها البراهين السالفة كما سبق الاشارة

اليه

اليه ولا تكون الصورة ايضا صورة للكل بل انما يكون صورة للبعض
فقط لانا نقول ان شيء التعينات مندرجة في هذه الصورة
فيكون صورة للكل فح فان تعين جميع الافعال الكمالية وحملة الاثار
الفعلية داخلة في تلك التعينات المعينة لتلك الصورة حسبما
اشار اليه المصنف لكن من حيث الفعل لا من حيث القبول وتحقيق
هذا الكلام ان سائر التعينات اللاحقة من الوجود للعقلية و
النفسية متحدة بالذات والحقيقة لكن متمايزة بالاعتبار فقط
وذلك لان الافعال الكمالية والاثار الفعلية المذكورة اذا اعتبر
صدورها من المبدأ فلا يدخل حصول نسب هيئاتها بين المبدأ
فان اعتبر عروض تلك النسب له ولحوقها اياه يسمى بالتعينات
الفعلية والوجود الملحق بسائر التعينات بهذا الاعتبار هو
صورة الكل الظاهر وان اعتبر عروضها للافعال والقوابل
ولحوقها اياها فالوجود الملحق لسائر التعينات بهذا الاعتبار
هو صورة المظهر القابل والانسان الكامل مظهر من هذا الانسان
من حيث هو حاصر لجميع القوابل العلوية والسفلية من الروحانية
والمثالية والطبيعية والجسمانية بجملتها واحدية جمعيتها على
سبيل الجمع والتركيب والامتزاج الحقيقي فهو بهذا الحيثية
انما يصح ان يصير مظهرا لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحيثية
المذكورة بجملتها واحدية جمعيتها على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي
الامتزاجي فلئن قيل ان الوجود المتعين بجملة التعينات الانفعالية
حسبما قلتم لا تغاير حقيقته وصورته بالحقيقة وح يرتفع

الفرق بين الظاهر والمظهر فلا يكون الظاهر بما هو اولا المظهر
مظهرا على ان جعل الحقيقة الجامعة المتعينة بالتعينات العقلية
صورة الكل دون الحقيقة المتعينة بالتعينات الانفعالية
مع انه من التكلفات الباردة يستلزم خلافا ذهبتم اليه
من جامعية الحقيقة المطلقة بجميع التعينات فان صورته
ح ليست الحقيقة الجامعة لساير التعينات بل هي الحقيقة المتعينة
ببعض التعينات قلنا ان الحقيقة في حضرة التفصيل المأخوذة
بالتحققات والوجوه الوجوبية والاعتبارات الشريفة التي
بها يتحقق الخلقية والمعلولية من الاعتبارات الخسيسة فلم
ان ذلك الجعل والتفصيل ليس من التكلفات الباردة واما ما
قيل من عدم جامعية الصورة المذكورة واستلزامه خلاف
ما ذهبوا اليه فليس كذلك فان ما ذهبوا اليه من الاطلاق
والجامعية المذكورة انما هو في حضرة الجمع الذي هو حقيقة الحقائق
الحقيقة لا بغاير حقيقة الحقائق ولا تفصيل هناك اصلا
فان حقيقة الحقائق الحقيقة لا بغاير حقيقة الحقائق الخلقية
من جهة الحقيقة المطلقة الجامعة كما سبق انا قلنا الحقيقة
ببعض الاعتبارات هي الظاهرة وببعضها هي الباطنة وبعض
الاعتبارات هي الظاهرة وبعضها هي المظاهر وبعضها هي المظاهر
والكل واحد من جهة الحقيقة المطلقة والذاتية الغير المتعينة
ليست بواحدة من جهة الاضافات والنسب الاعتبارية التي حصلت
لها في حضرة التفصيل كما من تحقيق بعض تلك الحيثيات وتفصيل

اسماعيل

اسماعيل شرعا وعرفا في المقدمة فليتذكر **قال** نحن قد بينا في
العلوم الحقيقية الاصلية ان من الممكن ان تتألف من جزئيات
العناصر ابدان معتدلة ذوات اعضاء تحمل قوى كثيرة يحصل عنها
افعال بحصول امتزاجها واختلاط بعضها بالبعض احوالا اعتدالية
وتنبعث تلك القوى من نفوس مجردة هي كالصورة لتلك
الابدان المعتدلة ويحصل من مجموع البدن والنفس المجردة وحدة
حقيقية ونوعية طبيعية يصدر عن تلك المركب الحقيقي افعال
طبيعية يمتنع صدورها عن مبادئ متكثرة غير واحدة بالوحدة
الحقيقية وان من الممتنع ان يحصل من كليهما تامركبات حقيقية
كما ان الممتنع ان يحصل منها ومن الافلاك والكواكب والمبادي
الموجدة لها والجواهر المجردة التي هي الصورة النوعية بالنسبة
اليها مركبات حقيقية وانواع طبيعية وان امكن ان يحصل لها
انواع الطبيعية وان امكن ان يحصل لها وحدة اجتماعية لكن
تحقيق البحث في هذين الموضعين وتوجيه الحجج وتقرير البينات
لا يحتمله هذا المختصر **اقول** هذه اشارة الى دفع الوجوه المذكورة
في الشبهة الدالة على استحالة تظهر تير المتعين بجميع التعينات
وعلى استحقاقية العالم الكبير اياها بجميع اجزائه وساير خرباته
دون ذلك الجزء والى تحقيق الحق في ذلك فنشرع ببيان ادلة
استحقاقية الاول للظهر تير المذكورة وامتناع استحقاقية
الثاني لها فانه قد تبين في العلوم الحقيقية الاصلية
ان من الممكن ان تتألف من جزئيات العناصر ابدان معتدلة

فانها بواسطة تصغر اجزائها وامكان حصول التماس الكلي فيها
المستلزم لتفاعل تلك الكيفيات المتضادة الموجبة لدفع تعيناتها
التقابلية الامكانية المستدعية لخفاء الاحكام الوجوبية
قد استعدت لتلك العقدة الاعتدالية فان هذا النوع من
التعين قد اختص به الموجودات الكونية وانتهى حكمه في العناصر
كما سبقت الاشارة اليه فاذا ارتفعت هذه التعينات بحصول
الوحدة المزاجية والتعينات الاحاطية الوجوبية التي هي
من خواص الحقائق واسماء الالهية واستعدت ان تظهر
في جميع اجزائها بحسب مناسبتها للوحدة الحقيقية ما كانت
مختفية من احكام الوجوبية بسبب تلك التعينات الكونية
فح يصير لها ذوات اعضاء ويحل فيها كثيرة يصدر منها افعال
متنوعة يحصل من امتزاج تلك الافعال القوى والموضوعات
واختلاط بعضها ببعض احوال اعتدالية يكون مظهرا للصور
الحقيقية ومبداء للاحكام الوجوبية فان تلك القوى
انما تنبعث من النفوس المجردة التي نسبتها الى تلك الابدان
المعتدلة نسبة الصور الى المادة وهذه النسبة انما حصلت
لها بواسطة الرقيقة المزاجية الوحدانية التي بينها وبين
الوحدة الحقيقية فح يحصل من مجموع البدن والنفس المجردة
وحدة حقيقية ونوعية طبيعية فان الوحدة الحقيقية
هي التي لها التعين الاحاطي الجامع للاضداد كما هو حال ساير
الامزجة سيما الانسان منها فانه كمال الامتزاج وظهور الاعتدال

الكمال

الكمال الذي هو صورة الوحدة الحقيقية صار مركبا حقيقيا
يمكن ان يصدر عنه افعال طبيعية يمتنع صدورها عن مبادي
متكثرة كتنوع الحركات المختلفة الى الجهات المتضادة وحالة
واحدة مثلا حالة الغذاء مناسبتها للغذائي والاحساس
بالمحسوسات المتنوعة والحركات الفكرية والشوقية الموجبة
للمعارف الالهية والحقائق الكشفية الكل وحالة واحدة ولا شك
ان المبادي المتكثرة يمتنع ان يكون مصدرا لهذه الافعال
من حيث هي متكثرة كما انه من الممتنع ان يحصل من كليات تلك
العناصر مركبات حقيقية فانه لا يمكن ان يقع فيها على كليتها
تفاعل الكيفيات المتضادة وخروجها عن التقابلات التقابلية
كما ان الممتنع ان يحصل من تلك الكيفيات ومن الافلاك والكواكب
والمبادي الموجدة لها ومن الجواهر المجردة التي هي كالصور النوعية
بالنسبة الى تلك المبادي مركبات حقيقية حتى يكون مثلا الانسان
بالوحدة الحقيقية وذلك لان كليات العناصر ليس لها وحدة
مزاجية يكون رابطة لتلك المبادي والمجردات بالنسبة
اليها فيمتنع ان يعرض لها بهذا الاعتبار وحدة حقيقية نعم
يمكن ان يحصل وحدة اجتماعية لكن لا يكفي ذلك في ان يكون
مظهرا لتلك الحقيقة فلئن قيل انما يمتنع عروض تلك الوحدة
لها لو لم تكن امزجة المعادن والنبات والحيوان وكذلك الانسان
داخلا في العالم الكبير بما يستعد لان يصير مظهرا لتلك الحقيقة
اما على تقدير ذلك ممنوع قلنا ان ما يصلح من تلك الامزجة لان

يصير به المتزج مظهرا للوحدة الحقيقية انما هو المزاج الاعتدالي
الانساني فح ان جعلنا العالم الكبير صالحا للمظهرية المذكورة
فنعم لكن ليس للعالم الكبير بكثير دخل في المظهرية اذ الانسان
لاشتماله على تفاصيل ما فيه من جزئيات المظاهر كما سيجي بيانه
مع ظهور الجمعية الالهية واحدية جمع الجميع مستغن في تلك المظهرية
عنه وان جعلت بدونه فلا يتم له ذلك كما مر وملخص هذا الكلام
ان الحقائق الوجوبية والاسماء الالهية لغلبة سلطان
الوحدة في صورة جمعيتها لا يمكن ان يكون للكثرة الامكانية
فيها مجال اصلا وكذلك الحقائق الكونية والاسماء الامكانية
لغلبة احكام الكثرة الامكانية عليها لا يمكن ان يكون للوحدة
الحقيقية الجامعة بين الوحدة والكثرة ظهور في شيء منها
اذ لا يصلح للمظهرية الا ما يكون جامعا للطرفين محيطا بالقوسين
حتى يمكن ظهورها فيه باحدية جمع الجمع مثل الانسان فتامل في
هذا الكلام فانه اصل كبير يحتوي على معان جليلة ثم ان اكثر
المقدمات ههنا في بيان المطلبين المذكورين لما كانت اقناعية
اعتذر المصنف بان تحقيق البحث في هذين الموضعين وتوجيه
الحجج وتقرير البينات لا يحتمله هذا المختصر اذ كل منها يحتاج الى
اصول انما برهن بقواعد فيتقرر بيانها المجال وسيع قال
تدبير فيما اتصال الانواع الشريفة التي يمكن ان يصدر ههنا
الافعال الكمالية سبابية والاعتبار بالانواع الناقصة الخسيسة
ههنا فان جميع ما يصدر عن الخسيس من الافعال الكمالية يصدر

من الشريف

من الشريف والصادر عن الرديء لما لا يمكن صدوره عن الخسيس
والنوع الشريف الواحد بالوحدة الحقيقية تنخرط سائر الانواع
الخسيسة بالمعنى الذي يشار اليه ههنا وان كانت غير متناهية
بحسب العدد واما الكمال الاصلي الممكن بحسب النوع ههنا
فانما يشترك فيه جميع الاشخاص الكاملة من النوع والاعتبار
بالكمالات الجزئية التي تختلف بحسب اختلاف الاستعدادات
الجزئية واما تفصيل الكلام في هذا الموضع وتوجيه البحث
فيه وتحقيقه فلا يخفى على الذكي العارف باصول المباحث السابقة
فلا اوجب لتطويل البيان وتكثير المقدمات في هذا المختصر قوله
هذا جواب الشبهة القادحة في جامعية النوعية الانسانية
بانها لا تشمل جميع الانواع اذ ليس فيها ما يشبه الانواع
الخسيسة كالديدان وغير ذلك وبيانه ان الافعال
الواقعة في عالم الحق ما هي كمالية شريفة مقصودة بالذات
لها دخل في تحصيل الغاية الحقيقية التي هي غاية الغايات
كالتغذية والتنمية وغير ذلك ومنها ما هي ناقصة خسيسة
موجودة بالعرض والاستطراد اذ ليس لها دخل في تحصيل
تلك الغاية كلذع العقرب مثلا ولسع الحيات فالانواع ايضا
بحسب مصدريتها القسمين المذكورين يكون على قسمين منها
شريفة داخلة في السلسلة المنتظمة خرط في الخلق والامر المنتهية
الى الواسطة الحقيقية التي هي الغاية المذكورة ومنها ما يكون
ناقصة خسيسة خارجة عن تلك السلسلة وجودها انما يكون

تبعيته تلك الانواع المنتظمة فيها تنفرقه عليها واذا عرفت
هذه المقدمة فنقول ان الانواع الشريفة المذكورة التي يمكن
ان يصدر عنها الافعال الكمالية متناهية ضرورة انتهاءها
عند وصولها الى الغاية المذكورة فلا يمتنع احاطة تلك الحقيقة
الواحدة بها واعتبار الانواع الناقصة الخسيسة فيها
فان جميع ما يصدر بالجنس من الافعال الكمالية يصدر عن الشريف
ويصدر عن الشريف من ذلك ما لا يصدر بالجنس على ان النوع
الشريف الواحد بوحدة الحقيقية يمكن ان يتضمن سائر الانواع
الخسيسة ايضا بالمعنى الذي اشير اليه وذلك لان ظهور الوحدة
الحقيقية انما يكون بالعلاقة الجامعة بين الوحدة
الوجوبية الذاتية والكثرة الامكانية الاسمائية واذا
ظهرت الوحدة الحقيقية الشاملة لسائر الوحدات والكثرات
كما مر عليه غير مرة فلا يمكن ان يكون حقيقة الحقائق ويكون
شاملة لها بحسب الحقيقة وان كانت افرادها غير متناهية
بحسب العدد فانه لا ينافي احاطة الوحدة الحقيقية بذلك المعنى
واذا عرفت جامعية الحقيقة النوعية بالمعنى المذكور فلا اعتبار
ح بالكمالات الجزئية التي تختلف بحسب الاستعدادات الجزئية
فلا يرد النقض بالحالتين على جامعية الحقيقة النوعية فان
التحقيق انما يقتضي ان الوحدات الجنسية على اختلاف انواعها
كما اقتضت ان تنتهي الى وحدة نوعية جامعة للجميع كذلك
يجب ان يكون تلك الوحدة النوعية ايضا مختلفة كالانواع و

المنوية

المنوية بحسب الحيطة الى ان ينتهي الى الوحدة الشخصية
الجامعة للصورة ومعنى التوحيد لتعين العيني الذي يسار الخلائق
لها انما يتحقق بتكون به كالا يخفى على الذكي العارف باصول المباحث
السالفة فان اصول قواعدهم تقتضي ان الكمالات الوجودية
الشريفة الانسانية دائمة الترقي حسب تجدد الازمنة بحيث
يجب ان يكون لاحق هذا الكمال مستوعب كمالات السابق منهم مع
خصوصيات الكمالية الخاصة حتى يتم نوع ذلك الكمال بوجود
الخاتم صلوات الله عليه من الصلوات افضلها ومن التحيات اتمها
واكملها ذلك واذا قياس تلك الكمالات انما هو من مشكوة
الجلية وكل من كان اقرب نسبة اليه واكثر مناسبة له كان
استفاضته منه اكثر ولا شك ان المناسبة الزمانية
من اتم المناسبات اذ يستتبع تلك كثيرا من وجوه المناسبات
فكل من كان اقرب زمانا اليه كان اكثر حظا منه ومما يؤيد
هذا ما نقل عن الحكماء المتالهة من قدماء الفرس انهم
اتفقوا على ان مراتب العقول على مذهبهم في البيان تتضاعف
اشراقاتها فكلما تاخر في الرتبة كان حظه من اشراقات
نور الانوار وسحات اشعته وجهه واشراقات الوسائط
من القواهر وفر فكذا في الزمان ومن جملة ما يحتوي عليه
قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الزمان قد استدار وهيئته
يوم خلق الله السموات والارض هذا المعنى وان كان للحديث
المذكور معان كثيرة عالية حسب علو المشارب واذا تقرر هذا

فيكون ذلك الشخص هو المتحقق بتلك الحقيقة البوعية بتمامها
وكمالها وما دونه من الافراد فليس له تحقق بهذا الحد الكمالي
لطريان العوائق في الطرق والمنازل الاستيدائية والاستمرارية
وتوجيه البحث فيه يحتاج الى مقدمات كثيرة لا يليق بهذا المختصر
قال ولا يمتنع ان يتوقف الحق في الصفات والتعينات على صفات
وتعينات اخر لاحقة به من ذاته فلئن قيل انها من حيث هي موجودات خاصة امور ممكنة ولا يجوز ان يتوقف الحق في الاتصاف بصفة كمالية على امر ممكن قلنا لا يستحيل ان يتوقف الحق في الاتصاف ببعض الممكنة على صفات اخر ممكنة والصفة الكمالية هي ظهوره في المظهر التام الكلي المطلق الذي هو من الصفات اللازمة له والتعينات الواجبة به لا من غيره اقول هذه اشارة الى دفع الشبهة القائلة بابطال المظهرية مطلقا وبان شيئا من اجزاء العالم لو صح ان يكون مظهرا لزم ان يكون الواجب محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا لذاته وبيان دفعه انه لا يمتنع ان يحتاج الحق في الاتصاف ببعض الصفات والتعينات على صفات وتعينات اخر لاحقة له من ذاته انما الممتنع ان يحتاج الواجب في الاتصاف المذكور الى ما ليس من ذاته من الصفات والتعينات اما اذا كانت تلك الصفات المحتاجة اليها من ذاته فلا ينافي الواجبية ولا يمنع ذلك فلئن قيل ان تلك التعينات المحتاجة اليها من حيث هي موجودات خاصة امور ممكنة كما سبق بيانه فلا يجوز ان يتوقف الحق الواجب في الاتصاف بصفة كمالية على تلك التعينات

الصفات صح

ولا يلزم

ولا يلزم احتياج الواجب الى الممكن قلنا لا يستحيل ان يتوقف الحق في الاتصاف ببعض الصفات الممكنة كالكمالات الاسمائية مثلا على صفات وتعينات اخر ممكنة كظهوره بتلك الاسماء الالهية كانت او كونية حادثة او قديمة نعم انما يستحيل لو احتاج في صفاته الواجب ثبوتها كالكمال الذاتي مثلا على صفات ممكنة وقد عرفت انه بهذا الاعتبار يلزمه الغناء المطلق واما الاحتياج فانما يطرأ نظرا الى كمالاته الاسمائية المشار اليها في عبارة المصنف بالصفة الكمالية التي هي عبارة عن ظهوره في المظهر التام الكلي المطلق الشامل لجميع حقائق المراتب وجزئيات المظاهر حادثها وقديمها وذلك من الصفات اللازمة له باعتبار حقيقته الكلية ومن التعينات الواجبة به باعتبار مظهريته الجزئية فلا بد من احتياج الكامل بالكمال الكلي الى تلك التعينات في الظهور كما ان تلك التعينات محتاجة اليه في الوجود والوجوب اذ وجودها الوجوب ابدي هو ذلك الظاهر لا بفترة فان قلت كيف يطلق على هذا المظهر لفظ الاطلاق ولا يقيد في الوجود الا وهو به مقيد قلنا الاطلاق الحقيقي هو الذي لا حد له جميع القيود كلها على ما سيبين في المقدمة فليتذكر الذي له الانتهاء عن سائر القيود

فليتذكر

قال فلا يلزم ان تكون الادراكات الحسية والوهمية والفكرية غير معتبرة لو كان الكمال الحقيقي والادراك التعين لا يحصل الا عند الوصول والمعارف عن ماخذها

النعت المطلق حتى مطلق ولا نعم ظهور فيض الوجود والمظهر المتصل الناص الشامل على جميع المتوسط الاحساس عند الادراك الادراك ولا عند الانتهاء والورد وما الظهور الا ما ورد ستاذا دو وجميع كريت خداى مشوق ستاذا دو وجميع كريت لا تق بجنس ملك تعالى ربا

ومعاونتها عند تجردها واستولت على هذه القوى المدركة بحيث
لا يستقل بنفسها في شيء من حركاتها وافعالها دون استخدامها
اياها وقهرها لتلك القوى على وجوب متابعتها ومشايعتها
بالضرورة سائر ادراكاتها وتصرفاتها واستحالة ان يكون
شيء منها تابعا لحصول ما هو الكمال الحقيقي ورسوخه وتمهله
الترقي الى اقصى مراتبه فاعلم ذلك واما نظائر العقاديت
والمردة فلا نسلم انها غير موجوده فيه نعم القوى التي نظائرها
لما تجردت وهذبت بالمجاهدات المعتبرة عند اصحاب الاستكمال
في الاشخاص الكاملة فقد صارت الافعال الصادرة عنها ملكية
فصارت ممنوعة عما يصح ان يصدر عنها ومطاوعتها البعض
القوى الجسمانية كالقوة الوهمية وشبهها من غير استخدام
القوة القدسية اياها وهكذا الكلام بعينه في الانواع المماثلة
للوحوش والسباع والبهائم والحشرات الموذية واما الطيائر
التي هي نظائر الادراك والكواكب فلا يجب اتصافها بجميع الصفات
التي يتصف بها الافلاك والكواكب فان ما يكون مثالا للشيء
لا يجب اتصافه بجميع ما يتصف به ذلك الشيء بعينه ولا نسلم
انه ليس هناك ما يتحرك على سبيل الدوام والاستمرار فان الثوابت
وشبهها كالوتد متحركة دائما من غير ضعف ولا فتور اقول
هذا شروع في دفع ما اورد على القسم العلمي من علومهم على الترتيب
بنداء يجيب عن الاول منها وهو القائل بان اتفاقهم على ان العلوم
الحقيقية والمعارف اليقينية هو الذي يحصل للانسان وينكشف

عليه عند الوصول

عليه عند الوصول الى الاطلاق الذاتي بانحلال العقد الامكانية
والانطلاق من ربقة القيود الهيولانية والانخراط في سلك ملائكة الاعلى
من العقول المجردة ينافي ما ذهبوا اليه من جامعية الانسان كما سيجيء
بيانه وبيان ذلك ان المنافاة انما يلزم ان لو كان المراد بالاطلاق
الذي هو الغاية في الوصول ههنا هو الاطلاق الرسمي الاعتباري
المقابل للتقييد والامر ليس كذلك بل الغاية ههنا انما هو
الاطلاق الذاتي الحقيقي الذي يستتبعه ويعدمه الله على السوية
اذ ذلك هو الكامل لها شمول المطلق بجزئياته المادية واذا تقرر
معنى الاطلاق على هذا الوجه وثبت ان غاية الحركة الايجادية
هو ظهور الحق في المظهر التام المطلق بجميع جزئيات المظاهر فلا يلزم
ان يكون الادراكات الحسية والوهمية والفكرية غير مستبعدة
لو كان بحصول الكمال الحقيقي بالوصول الى مرتبة الاطلاق بالابد
من اعتبارها حتى يحصل الاطلاق الجامعية في الاطوار كما تحققت
في الظهور وذلك لان القوة القدسية لما اخذت العلوم الحقيقية
الكلية والمعارف اليقينية عن ماخذها ومعدنها واستولت
ح على هذه القوى الجسمانية المدركة للجزئيات بحيث
لا يستقل تلك القوى بنفسها في شيء من حركاتها وافعالها
بدون استخدام تلك القوة القدسية اياها وقهرها لتلك
القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها بالضرورة لا يعتبر
في اطلاقها سائر انواع ادراكاتها من كلياتها وجزئياتها
صورا كانت او معاني غائبة او حاضرة كما اعتبر تصرفاتها

من التركيبات الواقعة في تلك المدركات واستحالة ان يكون
شيء منها بالفعل بحصول مادة الكمال الحقيقي عندهم لا بد ان
يكون كل منها على ما سبق من البيان سببا معينا توقف معه حصول
ما هو الكمال الحقيقي ولزوسوخه وسهولة الترقي الى اقصى مراتبه
لما تقرر من استخدامها لتلك القوى وكونها استحصال الامر مع
المعاون اسهل من استحصاله بدونه فاعلم ذلك واما نظائر العناصر
والمدة التي تذهب السائرة الى انتفائها في الانسان الكامل فلا شك
انها غير موجودة فيه نعم القوى التي هي نظائرها لما تبحرت
وهذبت بالمجاهدات المعتبرة في طريق الاستكمال والاشخاص
الكاملة فقد صارت الافعال المحمودة الصادرة عنها تلك فصارت
ممنوعة عما يصح ان يصدر عنها حسب اقتضاء طبايعها كما منعت
عن سطاوتها لبعض القوى الجسمانية كالقوة الوهمية
مثلا من استخدام القوة القدسية اياها وما نقل عن النبي صلى الله
عليه وسلم ان شيطانه قد اسلم على يده اشارة الى هذا المعنى
وهذا الكلام بعينه في الانواع المتماثلة للوحوش والسباع
والبهايم والحشرات المؤذية واما الطبايع التي هي نظائر الافلاك
والكواكب فان ما يكون مثلا للشيء المعين لا يجب ان يكون متصفا
بجميع ما اتصف به ذلك الشيء بعينه من المشخصات اذ المماثلة
يكفي اتصافه بصفاته اللازمة للحقيقة المطلقة ولئن سلمنا
ذلك لكن لا نسلم انه ليس هناك ما يترك على الدوام والاستمرار
فان الشرائين وسببها كساير العروق المحيطة بساير اجزاء البدن

احاطة

احاطة الافلاك باجزاء العالم متحركة بعضها بالحركة الانبساطية
والانبساطية وبعضها بنوع اخر من انواع الحركات وكالزيادة
فانها متحركة دايما وذلك باعتبار انه الحركات الواقعة في البدن
يشبه ان يكون مثلا لحركة الفلك الاعظم الذي به يحصل انقباض
الليل وانبساط النهار وقد تعرض الشيخ لبيان التطبيق بقوله
فلنورد عبارته الشريفة احتوايها على نكات لطيفة قال
ان العوالم اربعة عالم الاعلى وهو عالم البقاء وعالم الاستحالة
وهو عالم الفناء وعالم التغير وهو عالم البقاء والفناء
وعالم النسبة وهذه العوالم في موطنين في العالم الاكبر وفي الانسان
فاما العالم الاعلى والحقيقة المحمدية وفلك الحيوة ونظيرها
من الانسان اللطيفة والروح القدسي وسنهم العرش ونظيره
من الانسان الجسم والكرسي ونظيره النفس والبيت المعمور
ونظيره القلب والملايكة ونظيرها ارواح الانسان ودخل
وفلكه ونظيرها القوة الذاكرة وموخر الدماغ والاحمر وفلكه
ونظيرها القوة العاقلة واليافوخ والسمو وفلكها ونظيرها
القوة والروح الحيواني والزهرة وفلكها ونظيرها القوة
الخيالية وموخر البطن الاول من الدماغ والكاتب وفلكه ونظيرها
الحس المشترك ومقدم البطن الاول من الدماغ والقمر وفلكه
ونظيرها القوة الحسية والجوارح فهذه طبقات العالم الاعلى
ونظايرها من الانسان واما عالم الاستحالة فمنهم الفلك الاثير
وروحه الحرارة واليبوسة نظيره الصفراء وروحها القوة

الهاضمة ومنهم فلك الهواء وروحه الحرارة والرطوبة
ونظيره الدم وروحه القوة الجاذبة ومنهم فلك الماء
وروحه البرودة والرطوبة نظيره البلغم وروحه
القوة الدافعة ومنهم فلك التراب وروحه البرودة
واليبوسة نظيره السوداء وروحها القوة الماسكة
واما الارض فسبع طباق ارض سوداء وارض غبراء وارض
حمراء وارض صفراء وارض بيضاء وارض زرقاء وارض
خضراء نظير هذه السبعة من الجسم الجلد والشحم واللحم
والعروق والعظام واما عالم التدبير فمنهم الروحانيون
نظيرهم القوى التي في الانسان ومنهم عالم الارواح نظيره
ما يحس به من الانسان ومنهم عالم النبات نظيره كل ما ينمو
من الانسان ومنهم عالم الجماد نظيره ما لا يحس من الانسان
واما عالم السبب فمنهم الارض نظيره الاسود والابيض ومنهم
الكيف نظيره الصحيح والسقيم ومنهم الاين نظيره راسي
على عنقي وعنقي على كتفي ومنهم الاضافة ونظيرها هذا الي
وانا ابنه ومنهم الوضع ونظيره يمنى ومنهم ان ينفعل ونظيره
الاكل ومنهم ان ينفعل نظيره الشبع ومنهم اختلاف الصور
في الامهات كالنيل والحمار والاسد والبصر نظير هذه
القوة الانسانية التي تتمثل الصور المعنوية من مذموم ومحمود
هذا فطن فهو فيل هذا بليد فهو حمار هذا شجاع فهو اسد
هذا جبان فهو صرصر فافهم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

قال ولا نسلم ان العقل لا يدرك كل ما يدرك في الطور الذي
فوق العقل نعم ان من الاشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل
ويدرك الا بقوة اخرى هي اشرف منه واما الاشياء الباقية
فكل ما يدرك تلك القوة يدرك ايضا بالعقل على انا نقول
ان كل ما يدرك معنى كليا او حقيقة كلية يصدق عليه حد العقل
واسمه نعم ان العقل الذي يقولون به ويعبرون عن العلوم
المنسوبة اليه بالعلوم انما يريدون به القوة الفكرية التي تاخذ
العلوم من مباديها بتوسط الاوساط وتاليفها على حدي
المطلوب على ان الحافظة والمتوهمة والمتخيلة قد لا تطيع
العقل الفكري وتنقاد لتلك القوة بشيء من العبارات عنه

اقول هذه اشارة الى دفع الشبهة القائلة بان المعارف الكسبية
التي يسمونها بالكمال من الامور المتحققة التي لا يمكن ان يدركها
العقل كما سبق بيانه وتقرير ذلك انا لا نسلم ان العقل لا يدرك
تلك الكائنات والمدركات التي في الطور الاعلى الذي هو فوق
العقل اصلا نعم ان من الاشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل
بذاته بل انما يصل اليه ويدركه باستعانة قوة اخرى هي اشرف
منه واستبانة نوره اضوى هو اتم منه مقتبسا من مشكوة
الزجاجة الانسانية التي فيها المصباح لكن بعد الوصول يدرك
العقل مثل سائر مدركاتها كما في المدركات الجزئية فانه
في استحصالها يحتاج الى قوة اخرى لكنها انزل واخس
منه وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدركاته على السواء

واما الاشياء الباقية فكما يدرك ويوصل اليها بالحدس
يدرك ايضا بالعقل ويوصل به اليها على ان نقول ان كل ما
يدرك معنى كليا او حقيقة كلية سواء كان ذلك بالنظر
والبرهان او بواسطة الكشف والوجدان عليه حد العقل
واسمه نعم منشا هذه التفرقة ان العقل بالمعنى الذي يتداول
بين الناس ويقولون ويعبرون عن العلوم المنسوبة اليه
بالعلوم الوسمية سيما هذه الطائفة منهم انما يريدون به
القوة الكونية التي باخذ العلوم من مباديها بتوسط استخراج
الاوساط وتاليفها في حد المطلوب ولا شك ان هذه من
بعض قوى مطلق العقل ومراتبه واذا كان الامر على هذا الوجه
فلا يلزم من قولهم ان طور المكاشفات والكمالات الحقيقية
فوق العقل بالمعنى المتعارف ان يكون ذلك الطور مما يمتنع
ادراكه للعقل مطلقا حتى يمتنع التعبير عنها فيلزم ان
يكون معدومات صرفة على ان الحافظة والمتوهمة والمتخيلة
التي هي الات تعبير المعاني المدركة بالالفاظ المعينة قد
لا يطلع العقل الفكري لضعفه وعدم تسلطه عليهم
وتيقاد لتلك القوة اي العقل المطلق المنور بنور الاطلاق
الذاتي القوي بالقوة الاصلية الاحاطية حتى يستخدمها
واداتها فلهذا يجد من عبارات ارباب هذه القوة ما
بلغ في فنون البلاغة حد الاعجاز بحيث لا يقدر من صرف
الاعادي في تتبع قوانين الخطابة واستنباط قواعد الفصاحة

انما يق

انما يقتربت منه **ق ش** وبين ان دوام المراقبة والمواظبة
على ما ذكرنا من الملاحظة مع ملازمة الاداب والشروط المعتبرة
عند ارباب هذه الصناعة وترك استعمال شيء من القوى الجسمانية
في جذب الملاذ الدنيوية ودفع المكاره البدنية ثم قهرها
على المطاوعة والمتابعة وما نعة اقتضاء ما تقتضيه القيود
المذكورة اما بحسب ذاتها او بوجوب مطاوعتها للهوى والقوة
الوهمية او المخيلة البدنية انما يقهرها على المتابعة والمداومة
من توجهها بالكلية نحو البدن وبينها بغذائها نحو المادة
والكدورات المادية فان الاسباب الفاعلية لا يبعد ان يصير
معزولة من بعض ضروب الفاعلية مقهورة على ضرب آخر
يتابل الضرب الاول باسباب اخر قوية **اقول** هذه اشارة
اخرى الى دفع الاستبعاد الذي استشكلوه في طرق استحصال
الانطباق عن القيود والاطلاق عن القيود المستتبع للمكاشفات
الحقيقية بان الملكات الراسخة والافعال الطبيعية كيف
يتخلف عن موضوعاتها بمجرد التصورات والاعتبارات العقلية
المسماة بالمراقبة او الافعال المضادة لها وتقرير دفعه ان
دوام المراقبة التي هي عبارة عن ملاحظة الحقيقة المطلقة
في تنوعات تعيناتها بحيث لا يغيب عن الواحد الظاهر بكثرة
المظاهر مما يستجلب تلك الكمالات ويستحصل به ساير العلوم
والمعارف وبيان ذلك انما يتم بتمهيد مقدمة وهو ان
امداد الحق سبحانه وتعالى وتجلياته متواصلة الى العالم في كل نفس

بل الوجود عند التحقيق ليس الا تجليا واحدا يظهر له بحسب مرآت
التقابل واستعداداتها تعينات هي المبدأ بهذه التعددات
الظاهرة والا فالتجلي الفايض على الممكنات من الحق احدي الذات
لكنه انما تظهر بحسب احكام التقابل فيها غلب فيها من الصفات
والاحكام وجوبية كانت او امكانية يكون ظهور ذلك التجلي
فيها بحسبها منصبغا بذلك الغالب من الاحكام النسبية الاعتبارية
مختفيا باحكامه واوصافه الحقيقية التي اولها العلم ثم ان الحقيقة
القلبية الانسانية لسعة قابليتها واحاطة جمعيتها بحضرتي
الحق والكون وصلاحيتها للرابطة والمظهرية جعلت مورده للاحكام
الجزئية والكلية فابرزت ظاهرة باحكام ما خطر فيها كلية كانت
او جزئية الهية او كونية متجددة منقلبة في تلك الاحكام فاذا
لم يخطر فيها شيء من الجزئيات ولم يغلب عليها حكم صفة على التعين
ويظهر عن سائر العلائق الكلية حتى عن التوجه الى الحق باعتقاد
خاص والتجاء اليه باسم جزئي فان ذلك التجلي حينئذ يظهر بحسب
احدية الجمع الذاتي باوصافه الحقيقية التي اولها رابطة
واقربها نسبة اليه العلم فعرفت من هذه المقدمات ان دوام
المراقبة والمواظبة عليها انسب وسيلة واقرب طريقة
لاستحصال العلوم والمعارف سيما اذا كانت مع ملازمة
الاداب والشروط المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة من
نظام النفس عن المالوفات وعدم الالتفات الى الرسوم
والعادات وترك مقتضيات القوى الجسمانية الحيوانية

من البهيمية

من البهيمية والشهوانية والسبعية الغضبية المستعملة في
جذب الملاذ الدنيوية ورفع المكاره البدنية ثم قهرها على
المطاوعة والمتابعة للقوة القدسية ومانعة اقتضاءها
ما تقتضيه القوى المذكورة اما بحسب ذاتها او بوجوب مطا
وعتها للهوى والقوة الوهمية او المخيلة البدنية اذ اسعاف
مقتضيات القوى والقوى المذكورة انما تقهر القوة القدسية
على المتابعة والمدافعة عن توجهها بالكلية نحو البدن وتقييد
اغتذائها نحو المادة والكدورات المظلمة اللازمة لها فان الا
سباب الفاعلية لا تمنع ان يصير معزولة عن بعض ضروب الفاعلية
التي مبدأها الدواعي المادية والقيود الامكانية متهورة على ضرب
آخر يقابل الضرب الاول باسباب اخر قوية شديدة ارتكاب المكاره
وساير ما يضاد تلك المقتضيات فان من المقررات ان معالجة
الاضداد انما هي باضدادها **قال** ومن جملة المعارف العقلية
والعلوم اليقينية المستندة الى البراهين القطعية الحاصلة للانسان
المعتدل المزاج الذي لم يستول عليه الرذائل الطبيعية البدنية
من الخيالات الفاسدة والحجب المانعة للكمالات الحقيقية
لا سيما ولا من الاسباب المعدة بالنسبة الى ما هو من الكمالات
الحقيقية عنده فمن الاول الاخلاق عنده من زمرة المحاربين
واصحاب المالخوليا وسكر العلوم الضرورية واما تكرار بعض
الالفاظ المعينة حال الخرافة فانما يكون سببا لاستمرار ما ذكرنا
من الملاحظة واما قوة الصوت وجهارته فغير معتبرة عند

ارباب الصناعة واما التخلي عن الخلق وملازمته المواضع الخالية
فانه ضروري لا يستغنى عنه استنباط العلوم الفكرية
اليقينية ومطالب البرهانية مجردة عن الشكوك والشبهات
الوهمية والخيالية وشرط في هذا الامر فطرية تتناول الاغذية
الدوائية فهو جاهل او مجرور ثم ان من السالكين من يناسبه
غذاء معين دون غذاء آخر ومنهم من يكون على عكس ذلك فان
الامزجة مختلفة والصفات الوهمية الطبيعية الجاذبة
بحسب ذلك ايضا مختلفة ولا شك ان التدبير بحسب الاغذية
والادوية وغيرها في مداواة الامراض النفسانية انما يختلف
حسب اختلاف تلك العلل والامراض كما في العلل والامراض البدنية
اما الجوع الشديد والسهر المفرط فهو مذموم كالذم في طريق
التصوف والمجاهدة كما هو مذموم في طريق التعلم والنظر بعد
القدر المعتبر عندهم من القدر الاسقط بقلته القوة ولم يستول
بها على المزاج المرة ولا يعرض ذبولها من الاضطراب والقلقة
ولا يوجب بكثرته الكسل ولا يثير الشهوة ولا يوجب انصراف
همته عن جانب القدس واقباله عن الهضم والتغذية
ودفع الفضول وتوليد البراز وما يشبه ذلك وهكذا الكلام
بعينه في النوم والسهر وبالجملة فكل ما هو شرط في احد
الطريقين فهو بعينه شرط في طريق الآخر اما ارتكاب الآلام
والمشقات وترك الراحات بالاختيار فلا يجوز الا بالنسبة
الى المستكمل الذي عناه التوفية والنعم البدنية واستولت

على مزاجه

على مزاجه الشهوات وغلب عليه اخلاق الخبائث والنسوان
وهكذا الكلام في تحصيل الملكات المفيدة لهيئة الحزن والبكاء
والهم وما يشبهها واما كسب الملكات المفيدة للذلة وقلة
في تحصيل الملكات المفيدة للذة وقلة الجمعية وفقر
ومسكنة وما يشبهها فلا يجوز الا بالنسبة الى المرتاضين
الذين على امزجتهم الغضب الشديد والتكبر والعجب والسطوة
وحب الجاه وما يشبهها ولا شك ان معالجة الامراض النفسانية
وتخليص النفس من الاخلاق الردية المهلكة وتجريدها من
العادات الخبيثة المظلمة لا يكن بدون اتصافها بملكات مرضية
وعادات حسنة تقابل تلك الاخلاق الذميمة والصفات
الخبيثة فان دفع احد الضدين لا يكن الا بضد الآخر كما في
معالجة الامراض الجسمانية ومن البين ان سورة احد
الضدين متى انكسرت بسورة ضده الآخر حصل هناك
حالة متوسطة قريبة الى الاعتدال والمزاج الذي استولت
عليه الشهوة الخبيثة البهيمية متى انكسرت كيفيته المؤذية
لتلك الحالة بسورة الكيفية التي تقابلها مال الى الحالة
الاعتدالية وهكذا الكلام الذي غلب في المزاج عليه شدة
الغضب وحدة الغضب فانه متى انكسرت كيفيته المفيدة
لتلك الحالتين بسورة الكيفية التي تقابلها مال الى الحالة
المتوسطة وان لم يبق الوصول الى الاعتدال الحقيقي
ولا يخفى عليك ان اخراج المزاج الدائم في الحدود المقابلة

الى حد الاعتدال باستعمال القوانين المعتبرة فى صناعتى الطب
والحكمة لا يكون استعمالا مريضا للبدن بل يكون بالحقيقة
ابراء وتقوية للنفس فى البدن وافادة لعصمتها ولا يتوهم
ان ما يكون عاجلا لمرض معين فى محل جزئى بحسب وقت وحال
معينين يكون علاجا لسائر امراض الباقية فان الامراض
النفسانية انما تختص بعضها بالحدود الواقعة فى جانب الا
فراط والبعض الاخر بالحدود الواقعة فى جانب التفريط
على ان مداواة مرض معين انما تختلف حسب اختلاف
الاوقات والاحوال والموضوعات والعادات وما يشبهها
فتامل ذلك اعلم ان مخالفة النفس بالمعنى الذى ذهب اليه
العارفون كما يجب اعتبارها ايضا فى طريقة التعليم والنظر
وقد اشير الى ذلك فى كثير من المواضع فلا حاجة ههنا الى تكرار
الكلام وتوضيح البيان فاعرف ذلك **اقول** هذا جواب الشبهة
الاخيرة وهى المشار اليها فى صدر الرسالة من ان سائر ما يتيقنون
به فى الطريقة الحقة على مذهبهم المسماة بطريق التصفية
من الاعمال والاحوال انما هو سبب استيلاء المرة السوداء
على الاعضاء الشريفة الادراكية وانحرافها عن صورها
المزاجية الاعتدالية فيريد ازاحة هذه الشبهة
واثبات ما ادعى هناك من ان الامر فيما زعموه من اختلال
المزاجية الاعضاء الادراكية وارتكاب اسبابه
على خلاف ما ظنوه بل على عكس ما تخيلوه فشرع يبين ذلك

الاعمال

الاعمال والافعال على التفصيل انما ليست موجبة لانحراف
المزاج عن الصورة الاعتدالية الاصلية بل التزام تلك الا
عمال انما هو استرداد تلك المزاجية عن الانحرافات الحاصلة
بواسطة تراكم الاهوية النفسانية وتصادم الاقتضاآت
والعادات الطبيعية الهيولانية الى صورها الاعتدالية
الاصلية بعبارة متوسطة لا يحتاج الى تطويل الكتاب بتوضيحه
لكن ههنا مقدمة جليلة النفع لا بد من التعرض لها وهى ان الصورة
حسبما اعتبرت الهية كانت او كونية تقتضى ان يكون دورية
وان المركز منها هو المظهر للحقيقة الحقة الموجودة بالذات
اولا وان سائر النقط الباقية انما هى مظاهر النسب الاسمائية
والاعتبارية وبهذا لا يتمايز وجوداتها الا باعتبارها الى تعا
بلاتها ونسبها الى اضدادها واما نقطة المركز فليس لها
مقابل ولا ضد ولا ند بل هو الواحد الحقيقى الذى هو عين سائر
مقابلاتها وما سمعت من ان مظهر الوحدة الحقيقية هو الصورة
الاعتدالية انما المراد بهذا المعنى ثم ان كل ما كان تلك النقط
اقرب الى المركز كانت اثار الكثرة والامكان فيها اكثر واحكامها
تكون اقل شمولا واقصر نسبة الوجود مقابلة اثاره الخاصة
المقابلة اثارها واحكامها فح تكون الموجودات على ثلثة
اقسام منها ما يكون متوسطا فى الوحدة والكثرة وهى الحقيقة
النوعية الانسانية ومنها ما يكون مائلا فى ذلك الطرف
الوحدة والبساطة وهى العقول والنفوس المجردة ومنها ما يكون

سايلا في ذلك الطرف الكدر كالحيوانات والنباتات وانما
ثم ان افراد تلك الحقيقة ايضا لسعته عرضها واحاطة حاشيتها
على ثلثة اقسام منها ما يكون بجميع احواله وافعاله واقعا في وسط
العدالة وهو الخليفة الحقيقة للحق والانسان الكامل ومنها
ما يكون واقعا في طرف الافراط والتفريط خارجا عن الصورة
الاعتدالية فيجب ميله عن تلك الصورة يحتاج الى العلاج
والميل عما فيه من المرتبة الخارجة الى طرف التابل لها من المراتب
الخارجة حتى يحصل لها المرتبة الاعتدالية الاصلية
كما تقرر في امر العلاج انما يكون بالضد وقد بين المصنف جميع
ذلك في المتن مفصلا مبسوطا فلا يحتاج الى مزيد من التوضيح
قال واعلم ان المحققين من النظار فلا ينكرون امكان طريق
التصوف وافضائه الى المقصد على الندور لكنهم استوعروه
واستبعدوا اجتماع شروطه وزعموا ان محو العلائق الى
ذلك الحد كالمتعذر وان حصل في حالة وحدة قريبة فثباته
ابعد منه اذ ادنى وسوسة خاطر يشوش القلب ويشغله
وفي اثناء المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض
البدن ومتى لم يتوسط رياضة النفس وتهذيبها بحقائق
العلوم تشبث بالقلب خيالات فاسدة وتطغى النفس
الامارة بمديدة فكم من هنالك سلك هذا الطريق ثم تعجب
في خيال واحد مدة عشرين سنة واكثر من ذلك ولو كان قد
اتفق العلم من قبل النخ له وجه التباس ذلك الخيال في الحال

ويهيج تيقظ

يروم

ثم ذلك تعالى بطريق النظر اسهل واقرب الى الغرض واوثق
اقول لما فرغ من جواب شبهة المتحذقين اهل النظر والاستدلال
يريد ان يبين ما هو الحق عند المحققين منهم في هذا الامر حتى
يشرع بعد ذلك فيما هو الحق عنده فيه فان المبادر الى الاوهام
من مطلع الكتاب الى هذا المقام ان ساير اهل النظر ينكرون
طريق التصفية وان تلك الشبهة الواهية انما كانت من
عندهم والامر ليس كذلك فان المحققين من النظار والمتقدمين
منهم والمتاخرين المشائين منهم وغير المشائين ينكرون طريق
التصوف وافضائه الى المقصد الا الندور لكنهم لما رأوه
من تزاحم الموانع والعوائق وتراكم الشروط والاسباب استوعروه
واستبعدوا اجتماع شروطه وزعموا ان محو العلائق الذي هو
اول منازل هذا الطريق ومبادي مشارعه الى ذلك الحد
المعتبر لديهم من قطع النسب والتعلقات الخارجية ظاهرة
كانت او باطنة بحيث لا يخطر له خاطر يشغله عن ملاحظة
امر واحد كالمتعذر وان حصل في حالة واحدة لكن ثباته
ابعد منه اذ ادنى وسوسة وخاطر يشوش القلب ويشغله
عما فيه بسرعة تقلبه وهذا عبر عنه لسان الشريعة الحقة
بقوله صلى الله عليه وآله وسلم قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن اذ ليس في الجوارح اسرع تقلبا من الاصابع
وان سلم السالك من هذا لكن بواسطة انحراف المزاجه
عن العدالة الاصلية بتصادم الاهوية المخالفة لاسلك انه

وكان الخيال

يحتاج الى مواظبة المجاهدة وازالة ما يخالف الطبيعة
ويضادها على ما بينا انا وح لا يبعد ان يتغير المزاج
ويختلط العقل ويمرض البدن بسبب ارتكاب اسباب المعدة
له وان سلم من هذا ايضا لكن متى لم يتقدم رياضة النفس
وتهذيبها بحقايق العلوم الكلية والقوانين المميزة تشبثت
بالقلب خيالات فاسدة تطين النفس الهامدة مدة فكم
من سالك سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد مدة عشرين
سنة واكثر من ذلك كما روي عن الشيخ حسين بن المنصور
قدس الله سره انه سال عن حال بعض المتصوفين من اهل
الطريق ومتامه فاجاب انه منذ ثلثين سنة اروض في
مقام التوكل فقال له حسين اذا افنيت عمرك في تعمير الباطن
فاين الفناء في التوحيد وقد صرح الشيخ ايضا في الفتح
المكي ان ارتكاب المجاهدة انما ينتج المعارف البنية الى
ارباب الهمم واما لغيرهم فانما ينتجه صفاء الوقت ورقة
الحال شعر خليلي قطاع العيا في الرحى كثير واما الواصلون
قليل واذا كان الامر على هذا الوجه فلو امعن المجاهد المرتاض من
القوانين العلمية المميزة اولا لانتج عليه وجه التباس ذلك الخيال
في الحال وما حفظ فيه الرجال ثم اذا تقرر الامر على هذا المنوال
ظهر ان الاشتغال بطريق النظر لاستحصال تلك المعارف
والحقايق اسهل واقرب واوثق فان الاشتغال بذلك الطريق
يحتاج ان يكون مسبوقا بطريق النظر حتى يكون موثوقا به

وافضاية

وافضاية المقصد ايضا انما هو به كما سبق بيانه دون طريق
النظر فلا فرق في ذلك كله يستغنى عنه على ما بين انفا قال
واما نحن فنقول ان كل شرط يعتبر في طريق التصوف فلا بد
من اعتباره في طريق النظر عند التحقيق فان دفع العلائق
المشوشة امر ضروري لا بد منه في كلا الطريقين وهذا بين
لا يحتاج الى بيان زايد وهكذا الكلام في النوم والسهر
وبالجملة فان اعتبار جميع ما به يتبدل المزاج ضروري في
الصورتين كما ان الاجتناب عن جميع ما يخرجه عن الاعتدال
ضروري فيهما ويعرف من هذا انه لا استبعاد في اجتماع شروطه
واما الخواطر المشوشة فهي من جملة الموانع في الطريقين فانه
من الضروريات الواقعة في الطريق حسب افتضاء الحكمة البالغة
لكن تسكين المخيلة المتحركة بالحركات المضطربة المشوشة والجاها
وسفها غير متعذر عند ارباب الصناعة كما هو مذكور في كتبهم
اقول لما بين ما استقر عليه راي اهل النظر من المحققين منهم
والمتحققين في حقيقة طريق النظر يريد ان يبين ما هو الحق
عنده في هذا الامر فقال ان كل شرط معتبر في طريق التصوف
فلا بد من اعتباره في طريق النظر وذلك لان دفع العلائق المشوشة
الذي هو من مبادي ذلك الطريق واول منازله ضروري في طريق
النظر ايضا والا فلا يمكن افضاؤه الى المطلوب فان ادراك
الاولئك التي هي اجل المطالب عندهم لا يمكن بدون التوجه اليه
والاقبال عليه بالكلية ولا معنى لرفع العلائق سوى هذا فالوصول

الى العلوم الكسبية والمعارف الحقيقية اخرى بان يتمن بدونها
فعلم ان رفع العلائق بالابدنة فى كلا الطريقين وهكذا الكلام
فى السهر وما يوجبها من الجوع والشبع فان الافراط فى شيء منها
يوجب كلالا القوة الفكرية ومنعها من الحركة الانتقالية المفضية
الى المطالب الكسبية وبالجملة فان اعتبار جميع ما به يعتدل
المزاج ضروري فى الصورتين اعنى طريق الاستدلال والتصفية
كما ان الاجتناب من كل ما يخرجه عن الاعتدال ضروري فيهما فعلم
من هذا الصريح ان الامر فيما زعمه بعض المحققين من ان طريق التصفية
مشروط فى ايصاله الى المطالب الحقة بالاستحصال طريق النظر وان
طريق النظر هو المستقل فى الايصال بنفسه على عكس ما تخيلوه فان
طريق النظر هو المشروط فى الايصال من الطريقين وان طريق
التصفية هو المحتاج اليه فى الايصال وهو الذى يمكن ان يكون
مستقلا فى ذلك على ما لا يخفى مما سبق من البيان ويعرف من هذا
الكلام ايضا انه لا استبعاد فى اجتماعه شروطه بالنسبة
الى المريدين بالنظرة السليمة والموفقين على المناهج المستقيم
واما بالنسبة الى سائر الناس مما لم يذهب اليه احد جل جناب
الحق ان يكون شريعة لكل وارد واما الخواطر المشوشة فهى من
جملة الموانع الواقعة فى الطريقين فيكون مشتركا الزام ولا
لان الحقيقة القلبية مجبولة حسب اقتضاء الحكمة البالغة
الشاملة على سرعة التقلب كما سبق تحقيقه لكن تكين المخيلة
المتحركة بالحركات المضطربة المشوشة غير مستعد والجامها

وسمعنا

والتفاتها من الانتقالات المشوشة غير متعذر عند ارباب
الصناعة كاستعمالها بالاذكار الجهرية والاصوات القوية عند
بعضهم واستماع النغمات المشوقة اللذيذة والتنزه الى الطبيعة
والمشتهيات الصنيعة كما هو المشاهد عند ارباب الذوق
واعلم ان هذا كله انما يفيد بعد قطع النسب الخارجية بصوارم
التجريد والتفريد وقلع سوادها عن الباطن بتواضب التحقيق
بتاريخ التقليد فان قلت فيكون اول مراحل هذا الطريق وسداد
مسالكها انما هو تفريغ المحل اعنى القلب عما يشغله عن قبول الثابت
لقبول التنوعات والواردات الوجودية والتعرض للنفحات
الجودية ولا شك ان ذلك التفريغ المذكور مما يمكن اجتماعه
مع الحركات الفكرية الشاغلة قلت ان تحصيل الملكات الادراكية
الانسانية او الانبياء فى تفريغ المحل وتخليته عن تلك الادراكات
ثانيا ثم هذا انما يشكل على مذهب الذاهب الى ان طريق النظر هو
المستقل فى الايصال وانه مما لا بد منه وليس كذلك فان ما
ذهب اليه المصنف فيهنا ان طريق العصمة هو المستقل
بنفسه وطريق النظر غايته ان لا يكون مانعا او يكون معدا اعدادا
كما يعلم من كلامه فى طى مراسلاته الى بعض اساطين الكشف وعظماء
المشاهدة جوابا عما صدر منه حيث قال ان اعداد المحل القدسي
بالحركات الفكرية الشوقية غير مانع بل نافع سيد فى ظهوريات
استحسن فيه من المعارف والحكم عند استيلاء القوة القدسية
على القوى الجسمانية واستدامة قهرها وغلبتها على قوى

الوهم والمخيلة قال وما قيل ان علوم النظار ماخوذة من
الحواس وعلوم اصحاب المجاهدة ماخوذة من المبداء الفياض
فليس بشيء فان الحواس من المعدات الاول في الطريقين وينبغي
المعارف في العلوم هو المبداء الفياض بالذات اما الاول
فكونها معدة في طريق الاخر فلانها لو لم تكن معدة لما تعلقت
النفس الناطقة ببدنه البتة ثم ان الكمال الحقيقي لا بد ان يحصل
بها بعد انقطاع ذلك التعلق بالموت فلئن قيل جاز ان يكتسب
من ذلك التعلق ما يمنعه عن الوصول اليه قلنا فعلى هذا يجب
حصول ذلك الكمال قبل تعلقها به وح لم يتعلق به البتة
فلئن قلتم وكما يكتسب من ذلك التعلق ملكات تابعة للوصول
فلا يبعد ان يكتسب منه ملكات اخر بعد من جملة الاسباب
والشروط المطلقة قلنا فعلى هذا رجعتم واعترفتم به بعد ما
انكرتموه واما الثاني فلما بيناه في كتبنا المعولة في صناعة
الحكمة اقول بعد اثبات طريق التصفية ودفع الشبهة اهل
النظر اراد ان يبين ما اورده اصحاب التصفية على طريق
النظر ودفعه وتقرير ذلك ان علوم النظار باخذها بالات
الجسمانية والقوى الحيوانية التي هي منار الخطا ومنشاء
الغلط دون علوم اصحاب المجاهدة وارباب التصفية
بان ياخذ هو المبداء الفياض الذي هو منبع الحق ومعدن
الصدق بالذات بدون توسط آلة جسمانية وقوة حيوانية
واستدلال ما استفاض من المبداء بهذا الوجه لا يمكن تطرق

فان ماخذ علومهم ط

الخطاء

الكلام اليه ودون ما استفاد منه بطريق النظر بتوسط الالات
والقوى جواب ذلك ان الالات والقوى هي المعدات الاول
في طريق التصفية كما هي في طريق النظر وان المبداء الفياض هو
المنبع بالذات للمعارف والحقائق مطلقا لا اختصاص له
بطريق دون آخر اما بيان الاول فكون الحواس معدة في طريق النظر
فظاهر واما في الطريق الاخر فلانها لو لم تكن معدة لما تعلقت
النفس الناطقة ببدنه البتة بحصول ما هو الغاية للحركة
الوجودية بدونه وعدم توصل شيء من تلك القوى والالات
في استحصال تلك الغاية ولئن سلمنا ذلك لكن يلزم ان يكون
الكمال الحقيقي هو الذي يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلق
بالموت فلئن قيل لم لا يجوز ان يكتسب من ذلك التعلق ما يمنعها
عن الوصول اليه قلنا فعلى هذا يجب حصول ذلك قبل تعلقها به
والا يلزم امتناع حصوله لها مطلقا لامتناع حصوله بها بعد
التعلق المستتبع للموانع وح لم يتعلق به البتة لحصول الغاية
الكمالية بدونه وممانعته لها والحاصل ان احد الامرين
لازم اما عدم استتباع التعلق المذكور لاكتساب الموانع
او عدم احتياج تعلق النفس الى البدن في استحصال الغايات
واستغنائه عنه بالذات فلئن قيل انما يلزم ذلك لو كان التعلق
المذكور مستتبعا لاكتساب الموانع فقط وليس كذلك فانها
كما يكتسب من ذلك التعلق ملكات مانعة للوصول في بعض الموارد
فلا يبعد ان يكتسب منه ملكات اخر تعد من جملة الاسباب والشروط

المطلقة في بعض الاخر قلنا فلهذا قد رجعتم الى ما هو الحق وهو فتم
به بعد ما انكرتموه وذلك لان المطلوب الاول ان استعمال القوى
الجسمانية الحسية والالات الحيوانية البدنية من شانها
ان يكون خادما للنفس في استحصال الغايات الكمالية اذا كان
استعمالها على ما ينبغي فيما ينبغي فاذا كان استعمالها على خلاف
ذلك فلا بد من استتباعه سكنات مانعة عن استعمالها على
الوجه الاول فيكون مانعة لاستحصال الكمالات ضرورة واما
سائر المعارف والحقايق بالذات فانها الخزانة الحافظة
لها وان المقدمات المستنتجة منها انما هي معدات للاستفاضة
لا انتقال فلا يكون في المبداء الفياض منبعثا بالذات ضرورة
توقف افاضته على استعداد المحل انا نقول ان احتياج
القابل في الاستفاضة الى الاسباب والشروط المعدة لا ينافي
استغناء الفاعل في افاضته عن تلك الاسباب والشروط
على انه قد اعتبر في طريق التصفية مثل هذه المعدات
كتقلية المحل وتصفية الباطن وتوجهه الى المبداء وغير ذلك
من الشروط والاسباب المعتبرة عندهم على ما سيتوبيانه
قال على انا نقول ان العلوم كلها موجودة فينا لما استعرفه
لو تاملت في المباحث السالفة لكنها مختفية بالحجب المانعة
عن الظهور ولا يخفى عليك ان ظهورها تارة يكون بالحركات
الطبيعية الفكرية الروحانية بعد تسليط القوة القدسية

بتوقيا الوهم والمخيلة وساير القوى الجسمانية وتهذيب
الاخلاق وتزيين النفس بالاخلاق الحسنة وتارة اخرى بتسكين
المتوهمة والمتخيلة والجامهما وسفهما عن الحركات المضطربة
المشوشة بعد تسخير القوى الجسمانية بالتزكية والتصفية
وكلا الطريقين حق عند اكثر المحققين من اهل النظر واصحاب
المجاهدة شعر خذا بطن هو شيا وكلاهما فانه كلاجانبي
هو شي من سبيل ومن اعتقد انه لا اعتبار بالتزكية والتصفية
في طريق التعليم والنظر ارتكب متن الهوى والهوس بهذه
العقيدة الفاسدة وغلبت على نفسه الشهوة والغضب واستولت
عليها الرذايل الطبيعية المهلكة وحرمت عليها الفضايل الملكية
المحيية واشتغل بقراءة كتب مقلدي الفلاسفة وزيف المتكلمين
من اصحاب الجدل والمنافية وضيع عمره في ضبط الاراء المتناقضة
والاحوال والاقوال المتقابلة فاوقع نفسه في لجج الخيالات
الفاسدة والاوهام الباطلة عند تلاطم امواج الشكوك
والشبهات المغرقة فاضمحل نور قلبه وعميت بصيرته
بتراكم الكدورات المظلمة والعقايد الفاسدة فازداد
فيه الجهل والتردد وحصل له البهت والتحير ملحق به من الحق
الغضب وظن ان الكمال ما حصل له ووصل اليه وراه حالة
عوبته كمالية والسعادة باقية فيه خبث هذه العقيدة
ووجه ضررها من لطفه واستعذ به من مكره اقول بعد اثبات
حقية طريق التصفية والنظر على قوانين اهل الاستدلال اراد ان

يبين امرها منتهى ما سلف من قواعد تحقيق لكيفية الفوائد
من الابحاث منخرطة مع السوابق منها في سلك الانتظام والتحقيق
وذلك انه قد تقرر من القوانين السالفة ليست حقيقة من الحقايق
الالهية والارتبة من المراتب الكيانية الا وقد اشتملت عليه
الحقيقة القلبية واللطيفة الانسانية بالفعل اشتمالا لكل
على اجزائه لكن لتراكم الغواشي المظلمة الهيولانية وتصادم الحجب
والموانع الجسمانية قد انتفت اثارها واختفت انوارها
فمست الحاجة الى انكشاف تلك الغواشي وارتفاع تلك الموانع
حتى يمكن للخروج من مكامن الخفاء والاستحسان الى محل الظهور
والعيان فيظهر بها سائر المعارف والحقايق ويتميز بها جميع
الكيف والدقايق ولا يخفى عليك ان ذلك يتصور من وجهين
تارة يكون بالحركات اللطيفة التكريرية بعد تسليط القوة
القدسية الروحانية على قوى الوهمية والمتخيلة وساير
القوى الجسمانية بحيث يترتب بها تهذيب الاخلاق وتزيين
النفس بالهيات المرضية والاخلاق الحسنة وتارة اخرى بتسكين
المتخيلة والموهمة والجامها وسنها عن الحركات المضطربة
المشوشة بعد تسخير القوى الجسمانية بالتزكية والتصفية
وكلا الطريقين حق عند اكثر المحققين من اهل النظر واصحاب
المجاهدة **شعر** حدا نظر هو شي او كلاهما فانه كلا جانبي هو
شي بين طريق وذلك ان الموجب بطريان تلك الغواشي والحجب
انما هو تسليط القوى الجزئية الجسمانية التي هي كالمال والعناء

في ملكة

في ملكة الحيوة الانسانية على اللطيفة الاعتدالية القلبية
التي هي السلطان في الحقيقة وعلى اعوانها القوى التي هي الرعية
العقلية ولا يخفى ان تدبير تلك المملكة يحصر في وجهين احدهما
تقوية السلطان وتمشية اعوانه وتسليطها على القوى
الجسمانية وتسكينها وسنها عن الحركات المشوشة بعد
تسخيرها وتصفيتها بالتزكية والتصفية وح يمكن السلطان
من اظهار اثاره فعلم من هذا ان امر التصفية والتزكية الذي هو
عبارة عن كف القوى الجسمانية عن التعدي في الحركة الانسانية
وسنها عن الحركات المشوشة المضطربة لازم في الطريقين
غاية ما في الباب انه لازم في طريق الاول من التسليط و
مقصود بالقصد الثاني ولا لم يتحقق التسليط واما في
الطريق الثاني فمقصود بالقصد الاول ولا يلزم منه التسليط
فمن اعتقد انه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم
والنظر وركب متن الهوى والهوس يكون مآل حاله من الوبال
والنكال على ما ذكر في المتن نعوذ بالله من شرور انفسنا
ومن سيئات اعمالنا فمن يهده الله فهو المهتدي ومن يضلل
فلن تجد له وليا مرشدا وعبارة الكتاب ههنا ظاهرة
غنية عن التوضيح **قال** دقيقة قد بقي ههنا بحث
مفيد لا بد وان نشير اليه اشارة حقيقية اعلم ان اصحاب
النظر والتعليم عندهم علم يمكن ان يميز به النظر الصحيح
عن الفاسد ويمكن ايضا ان يعرف به وجه الحق عن الباطل

وليس عند السالكين من اصحاب المجاهدة الذين انتهوا ما وجدانا
فلئن قيل ان علومنا وجدانية وكما لا ينتشر في حصول
العلوم الوجدانية الضرورية الى صناعة آلية متميزة فكذلك
العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان قلنا ان ما يجده
بعض السالكين قد يكون مناقضا لما يجده البعض الاخر في اذواقهم
كانتهم ومعارفهم ومتى عرفت هذا فنقول لا بد للسالكين من اصحاب
المجاهدة ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية
اولا بعد تحصيل القلب بقطع العلائق المدركة للظلمة وتهذيب
الاخلاق وتزكيتها حتى يتميز هذه العلوم النظرية التي يكون
من جملتها الصناعة الالهية المميزة بالنسبة الى المعارف
الذوقية كالعلم الالي المنطقي بالنسبة الى العلوم النظرية العقلية
المتشعبة المنطقية فلو تحير الطالب السالك وتوقف في بعض
المطالب الذي لا يحصل بالفكر والنظر حصله بالطريق الآخر
ويدرك وجه الحق فيه بالمكاشفات المستفادة من هذه العلوم
الحاصلة بالفكر والنظر هذا اذا لم يكن له شيخ مكمل يرشده
في كل مقام ومنزل واعلم ان تحقيق الكلام في هذا الموضع
انما يحتاج الى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر وهذا
اخر ما اردنا ان نورده في هذه الرسالة الحمد لله رب
العالمين والصلوة على نبيه محمد المصطفى وآله الطاهرين
اقول لما فرغ عن بيان مقاصد الرسالة والابانة عن
الطريق الموصل اليها ودفع الشبهات الواردة عليها اراد

ان يحتمله

ان يحتمله فائدة كثيرة الجدوى وبحث كثير مما يحتاج اليه
السالكون للطريقة المثلى من ان تحقيق اصوله وتبيين ماخذه
يتوقف على مباحث طويلة لا يحتملها هذا المختصر فلا بد من الا
كتفاء في بيانه بلطيف تنبيه وخفيف اشارة انما يتفطن
لها العارفون باصول الصنائع فلهذا ترجمها بدقيقة وبيان
ذلك ان اكثر ما يختلج في الاذهان واصحاب النظر والتعليم
الذين يستحصلون المعارف والحقايق بالحجج والبراهين عندهم
العلم يتوصلون به في استحصال مطالبهم وبه يميزون النظر
الصحيح المفيد للحق عن الفاسد منه وبذلك ايضا يتمكنون
من معرفة الحق ووجه حقيته ومن معرفة الباطل وسبب بطلانه
وليس عند السالكين من اصحاب المجاهدات شان شانهم ذلك
ولا يخفى ان المعارف اذا حصلت بذلك الوجه يكون اتم واكمل
مما لم يكن حصوله الا بطريق شتى ووجوه كيف كانت فيكون
طريقهم اسد فلئن قيل علوم اصحاب المجاهدة من قبيل الو
جدانيات التي هي من الضروريات وكما لا ينتفع اهل النظر
في علومهم الضرورية الى صناعة آلية مميزة وقانون مبين
لطريق حصولها ومعرفة حقيقتها فكذلك العلوم الحاصلة
لهم بالذوق والوجدان قلنا انما يتم ذلك لو كان علومهم
من قبيل الوجدانيات المطلقة بالنسبة الى السالكين قد يجده
مناقضا لما يجده البعض الاخر منهم وهذا قد ينكر البعض
منهم الاخر فادراكاتهم الذوقية ومعارفهم الوجدانية الكشفية

الى سائره

فلئن قيل المخالفة بين السالكين في معارفهم ونواجدهم
انما نشأت من قوة الاستعداد وضعفه فان الضعيف
منهم انما يدرك معنى ويشهد دامنه النهاية في ذلك فيتوقف
عنده ويعتقده ويبني عقده لا يتطرق اليه الاخلال
واما القوي لاحاطة ادراكه بما هو الغاية عند الضعيف يتجاوز
عن ذلك ويبلغ عقده عنده ويتجاوزه عنه لانه ينكر المعتقد
بقصره عليه وحصره قلنا على تقدير التسليم لو كان عند الضعيف
آلة مميزة لما وقع له ذلك وما توقف هنالك بل لاح له عند الاعتبار
بميزانه المميز ما فيه من النقص فما اطمأن به كل الاطمينان
وطلب ما هو اعلى واتم وسيعرف هذا فنقول لا بد للسالكين
من اصحاب المجاهدات السايرين في طرق الحقيقة الجد
والاجتهاد ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية والمعارف
اليقينية النظرية بعد تصفية القلب عن شوايب الشبه
الخارجية تصلح العلائق المكدرة وتحليته بمكارم الاخلاق
ومحامدها حتى يصير هذه العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة
الالية المميزة بالنسبة الى المعارف الذوقية كالعلم الالي المنطقي
بالنسبة الى العلوم النظرية غير المقتضية المنظم وذلك لان
الملكة الحاصلة عقيب هذه النظريات اليقينية لا بد وان
تكون مميزة لليقينيات من غيرها كالملكات الحاصلة
عقيب استحضار الابحار الشعرية والنغم الموسيقية فان
بها يتمكن صاحبها من التمييز بين الموزون مما هو فاقد اصحاب النظر

فاذا

فاذا استحصل السالك المجتهد تلك الملكة فلو تحير في اثناء الطلب
والسلوك وتوقف في بعض المطالب التي لا يحصل له بالفكر
يتمكن باستخراجه تلك الملكة الفاضلة ومن توجيه حقيقته
للمسترشد الناقد ولا يخفى ان هذا اتم واكمل والتحمل ما
لم يكن ذلك هذا كله اذا لم يكن له شيخ سلك يرشده وامام
يقتدي به وبيده مقاليد افعاله واحواله اما اذا كان
له ذلك فلكل منزل ومقام يحسب كل وقت واستعداد علوم
ومنزلات مخصوصة بنسبة السالك بحسب تقريبه من في
استعداده على تلك العلوم بموازينها لكن تحقيق هذا الكلام
وتبيين احكامه يحتاج الى ابحاث طويلة الذيل لا يناسبها
اشارة هذه المختصرات فلنكتف على هذا القدر في
هذه التعليقات حامدين الله رب العالمين ومصلين على نبيه
محمد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين والحمد لله رب العالمين
وفرغ من مطالعتها

رسالة في التوحيد من مؤلفات الفاضل المحقق جلال الدين محمد الدواني

وهي المعروفة بالتهليلية

روى جابر بن عبد الله
الانصاري رضي الله عنه قال دخلت
الى سعد الكوفة وابن الموسى عليه السلام يكتب
باصبعه وينفخ قلت له يا ابن الموسى ما الذي اضحك
قال عجبت لمن يقرأ هذا الاية وهو لا يعرف تاويلها قلت لداعي
ابنة يا امير المؤمنين قال قول تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره
كمشكاة المشكاة محمد صلى الله عليه وآله كمصباح انا المصباح في زجاجة
الزجاجة علي بن ابي طالب عليه السلام كانها كوكب دري توقد من شجرة
مباركة زيتونة جعفر بن محمد لا شرقية ولا غربية موسى بن
جعفر ولا غربية علي بن موسى عليه السلام يكاد زيتها يضيء محمد علي ولو لم
تمسسه نار علي محمد نور على نور الحسن بن علي يهدي الله لنوره من يشاء
القائم المهدي عليه السلام ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم

بسم الله الرحمن الرحیم والاستیعاف من العلیم الحکیم
آفتاب جمال قدم از آن متعالیست که خفاش ظلمت سرای حدوث
به نظر کلیل فکر و بنظر مطالعه سمات انوار آن تواند نمود که
در وصف آن هر معنی که عقل تصور نماید و هر صورتی که در
خیال او در آید از قبیل رمی بسهام فی حنج الظلام خواهد بود
و خود در آن مقام که نکته دان انا فضح ثنای لا احصی ثناء علیک
و در حمد ابجد خوانان مکتب دانش و بینش را مجال سخن
چه ماند پس الیق آنست که دست تشبث باذیال معذرت
ما عرفناک حق معرفتک زده سر عجز بکریبان قصور در کشند
تا از آنجا که کار رحمت اوست قصور حال نشینان کوی
بیستی را به محض فضل خود تلافی فرماید اللهم انت کما انت
نحن عاجزون عن ادراک کمالک واقفون دون سرادقات
جلالک فاجذبنا بحوادب العنایة الیک وخلصنا عنا
کی نثنی بک علیک بل نثنی انت علیک بل نکون انت انت بحق
عین الاعیان انسان عین الانسان محمد وآله واخوانه من
دونی الاعیان اما بعد درین وقت که نقاش کارخانه
تصویر لوحه سبز نگار بهار بر لوح سمن نگار بهار
بر لوح عنبر اکشیده بود و قوای تو قلمون آسای نامیه
لحظه فلحظه رنگی تازه مینمود و لطف هوا دم از انفاس
عیسی میزد و درختان شکوفه دار موسی وار ید بیضا

بر لوحه سبز نگار بهار بر لوح عنبرا

می نمودند و بسیط چمن نشان از سجاده حضر میداد شبی
هنگام آنکه خرگاه کحل فام ظلام را بر سم تبیین منزل
سلطان قمر بر صحرای گیتی نثر کردند و نه طبق گردون
نشاد متقدم او را از جواهر زواهر نجوم پر کردند من در
کنجی نشسته و در بر اعتبار بسته و دیده اعتبار گشوده
بودم و در بدایع آیات ارضی و سماوی تامل مینمودم و چنانچه
داب تمیز بینان دیده باز باشد در آثر موثر سیدیم
و هر طریقی که شیوه جلاکان راه طلب باشد اتضح بصباح
سفر سیکردم و از نقوش مختلفه اکوان اصل کار باز میجستم
خلوتخانه حواس از هر گونه اسباب صور پرداخته در زاویه
پای کوت منزوی بودم و چون سواد جسم از خود مختفی
که ناگاه از مهب عنایت بیعلت نسیم الطاف وزیدن
گرفت و شام جانرا به سمانیان تقدیر ایام دگرهم نفحات الا
تعرضوا لها معطر گردانید زبان وقت به فحوای این بیت
مترنم شد مطلع نسیم دوست میباید چراغم خیال کنج
میبیند دماغم تو نوعروسان لطایف کلم توحید که مخدرات
حرم نشینان خلوتخانه بتوت اند بر دیده دل در عروسی جلوه گری
آمدند هر لحظه از عشوه های دلاویز ایشان صاحب نظران
دل و جانرا وجدی از نو حاصل میشد و هر لحه از کوس غمزهای
عشوه ایشان دردی کشان خمخانه تحیر را نشاه دیگر میرسید

عرد انشاط ل

و بنوعی که شیوه جلاکان ل

نفحات دوح فزای ص

از غمزهای شوخ ایکبود

گاه سواد رقش ظلمات صنعت از آب حیوان لطایف نشان
سیاه و سودای بیت کتابیش چون سواد خط بتان مهوش
دیده خیال را خاصیت کحل الجواهر می بخشید و گاهی صورت
کلامش قوة سامعه را از غایت نشاط به سماع در می آورده
گاه عنایت ملکوتی حقایق معانیش که خود مصنوعات فی
الخیام وصف الحال ایشانست از تنوع عظمت و عجب عزت
روی مینمودند و غوغایی در شهرستان دل و جان می
انداختند و در مقام عشوه گری مضمون این چند بیت
اظهار مینمودند غزل مائیم که آفتاب غلام جمال ماست
صد عید نو در ابروی همچو هلال ماست • روشن که مینماید
در آیینه سپهر آن آفتاب هست خیال جمال ماست • آن
عاشقی که روز و شب اندر خیال ماست • او خود نماند آنکه
تو بینی خیال ماست • از عشق ما کسی نرسید آنکه میرسید آن
کاهلی و غره آفت سکال ماست • دل مجروح کلیم وار به تقضای
خرسوسی صعقا از جام آن حقایق سرمست شده بیخود میشد
و طور نمایش اعیان بر وفق فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا
از سطوت انوار قاهره آن حقایق اندکاک و اضمحلال
می یافت بیت دغا صفات قضا بر قهر موج زد نهنگ
عشق فرو برد طور و موسی را • خواستم که تواقف معانی
بیند که او لظهور ایشان از افق دل این فقیر بوده به

حکم سلطان وقت و قهرمان زمان به مدد کلک بیان از
حجاب عزت و کون بسرحد ظهور و عیان رسانم چه اتفاق
انکشاف این مثال اعنی بتوان حضایص اوقات تواند بود و مثال
نیوات حج و برهان و قنادیل دلیل و بیان راه به همه انخانه
اسوار نبوت نتوان برد بیت این روشنی ز پرتو نور هدایت
دود چراغ مدرسه این نور کی دهد • و شروع در ترصیص
این رساله رفت مرتب بود و مقام و در هر مقامی دو موقفی
و بحمد الله تعالی معارف ذوقیش بر وجهی واقع شده که
هوشمندان دانا که صرافان بازار معارفند اگر بعیار
ذوق سلیم سنجند بتمام عیاری آن ظاهرا قایل شوند
و مباحث علم رسمیش بر همی گذارش یافته که مدارسان صناعت
نظر را قیاسا مجال جدال نماند و لیس البیان مثل العیان
و چون بعد از آنکه زمان رؤیت از دلهای سرد این هوای
سنله پرور منجمد شده بود و بنا الطبیعت بسموم هموم
روزگار و اعصار حوادث اعضان خوشکیده و سوخته
از نسایم حضایص وقت بود که این چنین غنچه سرد در چمن
خاطر شکفت و این فکر روی نمود که باید این تحفه
صاحب دولتی گردد که در آن معنی ابتهاج طریقه اعطاء الوتر
را مهیا نموده سبب قیام بمواجب شکر آن تواند نمود
و چندانکه قاصدان باد پیمای اخبار از اطراف و اکناف

وسواد صهار

بلوه همون ح

پنهان خانه

عالم بدو وازه صماخ میرسیدند بساحت مخدوم و مخدوم
زاده عالمیان ملاذ و ملجاء آدمیان نور حدیقة العلی
نور حدیقة الهدی صفوة العترة الطاهرة اسوة العشیرة
الطاهرة لکه طاق لبند رواق بیت الشرف اورا استیاء
ابیت و بناء رحب الفضاء کون و مکان نزد همت و مهمانخانه
دوحة شجرة الاعالی غرة نجد المجد والمعالی درة صدف
المحققین مناصینا اسر حبیب الملة والدین محب الله
خلد الله تعالی ظلاله و حرس عن غیر الکمال کماله میدادند
چه صنعت کمالات ایشان از آیین فضل پروری و عدل
گستری و ترتیب علماء دین دار و تقویت فضلاء بلند
شدار و اعلاء معالم دینی و احیاء مراسم معارف یقینی
و نشر دقایق برهانی و حقایق عیانی و ما یجری هذا المجری
ع چون زبان اندر دهان خاص و عام افتاده است
بیت والناس اکیس من ان یمدحوا رجلا ما لم یروا عنده
آثار احسان ازینجهت که تمام دانشوران جهان و ضریب
وران زمان بحکم ع بسوی کل هیبا شد هیبت جنبش
اجزاء قطره صفت دو بدریا بار فضل و افضال ایشان
نهاده اند و از جمیع خلطا مجرد و منقطع شده التزام ملازمت
آن آستانه سنیه و ساحت علیه نموده شعر ولا عیب فیهم
غیر ان صنیوفهم تلام بنسیان الاحبة والوطن ۲ جرم این نو

بادهٔ

بادهٔ وقت را تحفه بآن مجلس عالی و محفل سامی فرستاد
هر چند از قبیل اتحاف دُر بدریا و زر بکانست فاما
تحفة الناظر من التبیان بمهید معذرت مینماید اگر در
سدهٔ علیه بملاحظه آن التفات نمایند فذلک هیولی و غایت
مقصدی و از میامن تقلبات اطوار مترقبست که هر چند
روز تر اسباب استعداد به شرف ساحت افاضل پناه
مساعد گردد و به عنایة الله تعالی و حسن توفیقه وله الحمد
علی نواله والصلوة علی محمد و آله الوارثین لحلاله تمام الی
در مباحث علم کلامی و در آن دو موقف است موقف اول در
مباحث لغوی لا حرف نفی جنس است به معنی نفی نسبت
چیز از ماهیت اسم واله فعالست به معنی مفعول از اله
بمعنی عبد پس معنی اله معبود باشد و حق صفت باشد و این
مذهب راغب است و اما نزد صاحب کشاف آنست که اسم
جنس است و برین معنی استدلال کرده اند به آنکه او موصوف
واقع میشود و وصف واقع نمیشود اله قدیم میگویند و شیء
اله نمیگویند و او مبنی است بر فتح زیرا که اسم لای نفی جنس است
و مفرد است و سبب بنای او یا تضمن معنی من است یعنی ما من
اله الا الله یا ترکیب او با لا و الا حرف استثناست الله مر
فوع است بآنکه بدلست از اسم لا و محل است بر محل او که
رفع است چه حرکت لفظ متعذر است زیرا که عمل لا بواسطه معنی

بعنی سلبیه چیزی

چه دین قوة است

بر لفظش

نفی است والا معنی نفی را ابطال کرده و خبر را محذوف
است که آن ممکن است یا موجود و این مقام از مطارح انظار امیر
عربیت است چه استشکال می نمایند که اگر خبر محذوف
ممکن باشد این کلمه دلالت بر وجود الله تعالی نمیکند بلکه بر
امکان او دلالت میکند پس نص در ایمان نباشد و اگر موجود است
دلالت بر نفی امکان وجود معبود به حق از خدا نمیکند بلکه دلالت
بر نفی وجود ایشان کند و همچنین کلمه نص بر ایمان نباشد
اگر گوئی فایدهٔ حذف خبر خود همین است که ذهن به هر مذهب
ممکن رود پس هم نفی امکان الهیه حق غیر از خدا لازم آید
و هم وجود معبود بحق که خداست و جواب آنست که در صورت
حذف ذهن به هر یک منتقل شود لکن علی سبیل البدل
و بر هر تقدیر محذوری لازم نیست و بنا بر استیعاب این
سخن صاحب کشاف و تابعان او بر آن رفته اند که درین مقام
و امثال این احتیاج به تقدیر خبر نیست بلکه الا الله مبتدا
و لا اله خبر چه اصل این بود که الله اله ای مستحق للعبادة
لا والا در اورند از جهت افاده حصر و بعضی خواستند که
تا بیند سخن قوم کنند اختیار آن کردند که خبر محذوف موجود است
و مع ذلک دلالت بر نفی امکان معبودیت به حق غیر از خدا میکند
زیرا که معبود بحق جز واجب الوجود نتواند بود و هر چه موجود
است واجب الوجود نیست پس نفی وجود معبود

معبودان غیر از خدا نکند

به سزا غیر خدا مستلزم نفی امکانست چه اگر معبودی سزا
غیر از خدا توانستی بود واجب الوجود بودی و چون واجب
الوجود بودی موجود بودی و ما گفتیم که هیچ معبود به سزا غیر
از خدا موجود نیست و این فقیر میگوید مقصود از کلمه توحید
نفی استحقاق عبادتست از غیر خدا و استحقاق عبادت اگر
چه در نفس امر مستلزم وجوب وجود است لکن نزد کفار مسلم
نیست چه ایشان عبادت اصنام و احجار میکنند با آنکه
هیچ کس را اعتقاد وجوب وجود اینها نیست بلکه ایشان را
تماثیل انبیا یا کواکب علوی میدانند و عبادت ایشان را سبب
تقرب بواجب الوجود میشناسند پس از اعتراف این طایفه
بنفی وجود اعتراف به نفی امکان لازم نیاید چه شاید کسی
اعتراف را اعتقاد کند که هیچ مستحق عبودیت غیر از خدا موجود
نیست لکن ممکن است که چیزی غیر از خدا موجود شود که مستحق
عبادت باشد پس این کلمه نص در ایمان نباشد با آنکه حضرت
رسالت پناه محمدی صلوات الله علیه و سایر اساطین ملت
او به همین کلمه در باب توحید اکتفا نموده اند و بلکه این
کلمه علم در توحید شده و مراد در تایید سخن قوم به خاطر می
آید که چرا نباید خبر محذوف مستحق العبادة باشد و آله
بمعنی معبود باشد مطلقا پس معنیش این میشود که هیچ
معبود مستحق عبادت نیست غیر از خدا و این کلمه نص باشد
در نفی استحقاق عبادت از جمیع ما سوی الله و مآل معنی درین

اوثان و احجار

و درین هنگام

تقدیر و به وجهی که مختار صاحب کشاف است یکیست چه بر هر
تقدیر بر خلاصه المعنی حصل استحقاقیت عبادتست در الله
تعالی اگر گویند همچنان محدود به طریق دیگر باقیست چه
از این کلمه این معلوم شد که هیچ معبود بالفعل مستحق عبادت
نیست بغیر از خدا زیرا که اتصاف بعنوان بالفعل میرساند و حج
این احتمال باقیست که چیزی غیر خدا باشد که معبود کسی نشده
باشد و مستحق عبادت باشد پس همچنان کلمه نفی استحقاق
عبادت از جمیع ما سوی الله نباشد جواب گوییم که میان ایه
نیز از خلل است که اتصاف ذات موضوع بعنوان بالامکان
کافیست یا بالفعل میباید هرگاه کلا سود کنیم گوییم مطلقا
حکم بر هر چه ممکن باشد الاتصاف به سواد کرده باشیم
یا هر چه بالفعل متصف باشد به سواد در احد از منه ثلثه
مسلم اولا اختیار ثانی کرده و رئیس المتاخرین شیخ ابو علی
اختیار ثانی نموده و جمیع مصنفان متاخران از ظاهر
سخن شیخ ابو علی آن فهمیده اند که اتصاف بالفعل بحسب نفس
امر میباید و مدار بر احکام بر این نهاده اند و لیکن شیخ
در کتاب اشارات و شفا تصریح بر خلاف این معنی نموده
و اتصاف را اعم از نفس الامری و فرضی گرفته و عبارتش
در اشارات اینست که نفی بر ان کل واحد واحد مما یوصف
بح سواء کان موصوفا بح فی الفرض الذهنی او فی الوجود
و حج بر فطن لبیب پوشیده نیست که امکان اتصاف نیز

مسلم ثانی شیخ ابو نصر فارابی اختیار اول ص ح ل

اختیار میباید کرد چنانچه بتصریح بآن کرده اند پس فرق میان
مذهب شیخ و فارابی بمجرد زیادتی اعتبارست در مذهب
شیخ که او با امکان اخذ اتصاف بالفعل فرض کرده و فارابی
نکرده و بیاراد در بعضی حواشی اتفاق تنقیح این مقام و دفع
شکوک وارده بآن افتاده و جود مقصود اینجا چیزی
دیگر است به ذکر آن اطناب نمیرود و چون این مقدمه مقرر
شد گوییم بر مذهب هیچ یک از شیخ و فارابی سوال متوجه نیست
چه این قضیه سالبه است و سالبه با انتفاء موضوع صادق
می آید پس اینجا یکه نفی استحقاق الوهیت غیر از خدا صادقست
چه خدا را هیچ ممکن غیر او نیست چه مفهوم این کلمه نفی استحقاق
الوهیت است از تمام افراد ممکنه الاتصاف بمعبودیت
غیر از خدا اگر گوئی سخن در اشتمال این مقام مبتنی بر تنقیح
عرفاست نه بر تدقیقات فلسفی و در عرف لغت معنی لا
صارب فی الدار اینست که هیچ ضارب بالفعل بحسب نفس الامر
در دار نیست گوییم الآن جیت بالحق لکن این کلمه نفی است
در ایمان در شان کسی که اعتقاد وجود الهه سوای غیر
از خدا کرده باشد هیچ مشرکان و اگر کسی اعتقاد امکان
وجود ایشان کند یا آنکه قایل به نفی وجود ایشان باشد
الزام میکنیم که با این کلمه در حق او حکم بایمان نتوان کرد
چه این کلمه داخل هر انواع کفر نیست بلکه داخل اشراکست در

جواب

اخذ میباید

انجا که ل

معبود بالفعل سکند یعنی استحقاق از تمام افراد ممکن الاتصاف بالوهیت عدم انتفا سکند چه آنکه را هیچ فرد غیر انفرنیست ح ل

الوهیت بالفعل نه بالامکان چنانچه خود تصریح به آن کرده
اند که اگر کسی بر یاد سلب صفتی از صفات کمال از خدای تعالی
کافر شود به این کلمه حکم بر اسلام او نمی‌کنیم همچنانکه اگر کسی
بسبب انکار رسالت حضرت مصطفوی صلی الله علیه وآله کافر
شود باین کلمه مسلمان نشود تا محمد رسول الله صلی الله علیه وآله
بگوید و اگر برای قدح در بعضی احکام دین کافر شود مسلمان
نشود تا زمانی که اذعان بان حکم نکند و انکه حضرت رسالت
پناه از گناه و به همین کلمه اکتفا فرموده اند بنا بر آنست که
کفر ایشان بسبب اشراک بوده و از اینجا معلوم شد
که در مرتبه اول میتوانکه اختیار ان کنند که خبر محذوف
موجود است و به همین طریقه دفع شبهه بکنند و بحث در
عربیت لفظ الله و اشتقاقش چون مخصوص این مقام نیست
و میان علما مشهور است و همت متوجه بعضی حقایق بلندست
و ان خوض نمیرود والله مفیض الخیر والجود **موقف دوم**
در مباحث عقلیه متعلقه بآن چون این کلمه علم است در بیان
توحید مناسب آنست که برهانی چند برین مسئله اقامت
رود و چون هر یک از متکلمان و حکما را درین مقام
مسلکیست خاص و دلالت بر هر یک از این دو طریق لایق مینماید
مسلک اول متکلمان گویند چون ممکن را وجود از ذات
خود نیست پس هر آینه محتاج است به مؤثری و تاثیر

مؤثر

مؤثر درین شی یا در حال وجود است یا در حال عدم و محال است
که در حال وجود باشد زیرا که تحصیل حاصل محال است
پس در حال عدم باشد پس هر ممکن حادث باشد زیرا که
مسبوقست بعدم خود و چون حادث باشد فاعل موجب
نتواند بود پس مختار باشد پس واجب الوجود مختار
باشد و ایراد لیل و امثال آن خالی از ضعفی چند نیست
بعضی الیق آنست که همچنین گویند اختیار صفت کمالیست
و انتفاء آن نقصانست و هر نقصان از این مقدسه ظاهر است
پس واجب الوجود مختار باشد چه بعض مر واجب الوجود
محال است و ح اگر یکی اراده وجود ممکنی کند آن دیگر
خالی از آن نیست که تواند اراده عدم آن دیگر کند یا نتواند
اگر نتواند عجز بر آن یکی لازم آید چه عدم آن فی حد ذاته
ممکن است و مانع آن از اراده آن طرف جز اختیار آن
دیگر طرف نقیض او را نیست و اگر تواند پس تخالف ایشان
جز اختیار ممکن باشد و ح خالی از آن نیست که مراد هر دو
حاصل شود یا مراد هیچ یک حاصل نشود یا مراد یکی حاصل
شود و آن دیگر حاصل نشود اول مستلزم اجتماع نقیضین
است و ثانی مستلزم ارتفاع نقیضین با عجز هر دو و ثالث
مستلزم عجز یکی و امور ثلثه باطل است پس تعدد الهه مستلزم
امکان تخالف است و امکان تخالف مستلزم احد المحالات الثلثه

اگر واجب متعدد باشد

پس ملزوم اول باطل باشد و این جا نیز برهان تمانع گویند
و آن لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا اشارت باینست و مرا
در این برهان سخنیست زیرا که میتواند بود که اختیار شق
اول کنند و گویند لازم که عجز یکی لازم آید چه عجز عبارتست
از عدم قدرت بر چیزی و استحاله تعلق ارادت بچیزی
مستلزم انتفاء قدرت نیست اگر گویی عجز از اراده لازم
می آید چه این طرف فی حد ذاته ممکن است و فرض آنست که
یکی ارادت آن نمی تواند کرد گوییم ارادت آن طرف ممکن بالذات
است و ممتنع بالغیر بسبب تعلق ارادت آن دیگرست بر طرف
دیگر و امتناع تعلق ارادت بچیزی ممتنع بالغیر مستلزم
عجز نیست چه محالست که ارادت باری متعلق شود بوجود
چیزی بر شرط عدم او و حال آنکه هیچ عجز لازم نمی آید و میتواند
بود که تقریر برهان بر طریقه دیگر کنند که این خدشه مرتفع
شود و آن اینست که خالی از آن نیست که در قدرت و ارادت
یکی از این دو صفتی هست یا نیست اگر هست نقص یکی لازم آید
و اگر نیست و طرفی ممکن هر دو ممکن است پس توانکه اراده
یکی متعلق شود به طرفی و از آن دیگری بدیگری و ح اگر مراد
هر دو بر آید اجتماع نقیضین و اگر هیچ یک بر نیاید ارتفاع
نقیضین و اگر یکی و اندیگری الآخر عجز هر یکی که خراست و شد
یا ترجیح بلا مرجح لازم می آید چه مفروض آنست که در قدرت

وارادت

وارادت هیچ یک قصوری نیست و این برهان را بطریق دیگر
تقریر می کنند چنین که چون ایشان هر دو قادر بر جمیع
ممکنات اند پس اگر ارادت آن دیگر بطرف دیگر پس تعلق
ارادت آن دیگر بر آن طرف ممکن باشد و ح ادا لمحالات
الثلث لازم آید و اگر مانع شد ترجیح بلا مرجح لازم آید
چه ارادت یکی اولی نیست به منع ارادت آن دیگر از
عکس بطریق دیگر میگویند خالی از آن نیست که ایشان
هر دو قادرند بر جمیع ممکنات یا نه ثانی باطل پس اول
متعین باشد و ح لازم آید که هیچ ممکن موجود نباشد
چه اگر موجود شود ترجیح بلا مرجح لازم آید یا توارد علتین
مستقلتین یا عجز هر دو بیان ملازمت اخیر آنکه اگر موجود
شود بیکی موجود شود و یا بهر دو و یا بر هر یکی و بر هر
تقدیر محالات از آن مسئله لازم آید اما بر اول زیرا که
نسبت ممکن به هر یک از ایشان علی السویه است پس وجود
او بیکی دون الآخر ترجیح بلا مرجح باشد و بر تقدیر ثانی
عجز هر دو لازم آید زیرا که هیچ یک مستقل در ایجاد نباشد
و بر تقدیر ثالث توارد علتین مستقلتین بر معلول واحد
شخصی و توالی باطلست پس مقدم باطل باشد و مراد این
برهان اشکالهست زیرا که اولا اختیار شق اول میکنیم
و میگوییم لا نسلم که نسبت هر ممکن به هر یکی از ایشان علی

التسویه است جرا نشاید که بعضی را بالمهیه بنسبت مخصوصه
باشد بیکی و بعضی دیگر را به دیگری و ثانیا اختیار شق
ثانی کنیم و گوییم لا نسلم که عجز لازم آید چه عجز عدم قدرت است
جرا نشاید که هر یک قادر باشند بر آنکه استقلالا ایجاد
کند لیکن ارادت ایشان متعلق بایجاد بالاشتراک شود
و ما این سخن را بر بعضی از اقران خود عرض کردیم
ایشان فرمودند که این سخن هنگامی تمام میشود که تعلق
قدرت بارادت قابل شدت و ضعف باشد و ظاهر
اینست و این نظریست و هو لیکن عباد له است زیرا که قدرت
تاثیر در و ارادت میکند و چون ارادت ما متعلق
بایجاد بالاشتراک شد تاثیر قدرت نیز بر این نهج
خواهد بود و اسلم طرق آنست که بعد از اثبات واجب
بدلیل عقلی اثبات توحید و غیر آن از صفات بدلیل
نقلی کنند چه ثبوت شرع و نبوت موقوف بر توحید
نیست و لیکن در آنکه دلیل نقلی تمسک بتیمن است سخن است
و ما این مراهین را و بعضی از سایر بسط داده ایم و به
قدر الوسع در اتمام آن سعی نموده چون خاطر ایجنا
متوجه چیزی دیگر است بهمین قدر اکتفا رفت و التوفیق
من الله تعالی سلک دوم حکما میگویند که مدار مطالب
بر براهین عقلیست و تقدم ایشان از سطاطالیس است

و شیخ و بدون قواعد چنانچه حالی مشهور است شیخ اولی
سینا گویند بنا بر اصول فلسفه اولی مقرر است که وجوب
وجود عین ذات واجب است پس اگر واجب الوجود
متعدد باشد وجوب حقیقت مشترکه میان ایشان باشد
و تمیز امتیاز هر یک از آن دیگری بتعیین باشد و بتعیین
خواه بشوق و خواه عدمی اتصاف ماهیت با وجوب
خواهد بود چه اگر واجب بودی هر جا که واجب یافت
شدی و تعدد نبودی و هو خلف مع انه المطلوب پس
ممکن باشد و تمیز علت او یا ماهیت یا امری خارج
نمیتواند که مهیت باشد زیرا که اگر مهیت باشد هر جا که
مهیت یافت شود آن تعین یافت شود پس واجب یکی باشد
و هو خلف مع انه المطلوب و اگر امر خارجیست لازم آید
که واجب محتاج باشد به غیر در تعین و احتیاج منافی وجوب
است زیرا که احتیاج در چیزی دیگر که احتیاج در تعین شدن
احتیاج در وجود است زیرا که وجود عارض مهیت میشود
الا بعد از تعین چه عروض وجود مهیت را در مرتبه اتمام
بتعمول نیست پس هر گاه مهیت را تعین نباید باشد عروض
وجود او را موقوف بر تعین باشد و اسید شریف علامه
در حواشی شرح حکمت العین امر بتامل در این مقدمه فرموده
چه مبرهن نیست و بدیهی نیست و بر فطن لبیب پوشیده

نماند که ایشان در بحث هیولی و صورت گفته اند که تشخص
هر یک از هیولی و صورت بذات دیگر است چه هیولی
علت فاعلی تشخص صورتست و صورت هم علت فاعلی تشخص
هیولی پس اگر احتیاج در تشخص مستلزم احتیاج در وجود
بودی لازم آمدی که هر یک علت وجود آن دیگر بودی هیولی
علت قابلی وجود صورت و صورت علت فاعلی وجود هیولی
و این باطلست پس معلوم شد که بر اصول حکما تشخص
بر وجود سابق نیست و احتیاج در تشخص مستلزم احتیاج
در وجود نه لیکن این بحث فی حد ذاته تیره نشر است و تنقیح
آن مزید بحث بسیطی میطلبد و در برهان مذکور خللی دیگر
هست زیرا که بعد از مساعدت بر آنکه وجوب وجود عین ذات واجب
است چرا نشاید که وجوبات متعدده باشد و اطلاق وجوب
بر هر یک از ایشان بر سبیل تشکیک یا اشتراک لفظی باشد
پس وجوبات متخالفه بذواتها باشند و هر یک عین وجوب
اگر گویی وجوب و تعین واحد است پس چون وجوب عین
ماهیت باشد اگر واجب متعدد باشد در ماهیت وجوب
شریک باشند و حق هر یک را میزی باید و نسوق الکلام الی
الآخر گوییم چرا نشاید که حال وجوب چون حال وجود باشد
به نسبت با وجود خاص واجبی و وجودات خاصه ممکنه
که ایشان ماهیات متخالفه اند بذواتها و بذهب ایشان

فاعلی

و اطلاق وجوب بر هر یک

چه وجودات خاصه نزد ایشان بسیط است و ترکیب در
ایشان نیست اگرچه لفظ وجود مقولست بر هر علی سبیل
التشکیک حاصل آنکه میتواند که ماهیات متخالفه باشند
که وجوب بر هر یک از ایشان مقول شود یا بتشکیک
یا باشتراک لفظی و هر یک وجوب خاص باشند متمیز
از غیر بذات خود و بطریقی منفصل تر از این گوییم اینکه گفته
اند وجوب عین واجب است مراد مفهوم کلی وجوب است
یا افراد و اول باطل و بر تقدیر ثانی چرا نشاید که وجوب
را افراد متکثره مختلفة الحقایق باشد هر یکی عین واجب
چنانکه رای سلک عظما حکما آنست که ایشان را به عرف زبان
ما اشراقیان میگویند و مدار مطالب ایشان بذوق
سلیم است و اشراقات حدسیست و متقدم ایشان
چنانچه مشهور است حالی افلاطونست و شیخ و مدون
قواعد ایشان حکیم الهی شیخ شهاب الدین مقتول و چون
این قواعد از حکمت بنا بر علو رتبت آن در دست
دست رد در آن نشنیدی ما با آن روزگار دانش و گنج
نشینان دوایی مدار مشرب اشراق لمعات انوار
این آفتاب سپهر کمال بی نصیب اند و سالکان منهج طلب
از ساحت مقاصد این خبری نیست و در دست ایشان
از جواهر حقایق آن گهری نه لابد چیزی از امهات مطالب

تحقیق

اشراقات حکمت

در ساحت ادراک

در آورد عصر

ایشان که بیان این مطلب بتمهیدی بر آنست بیان کنیم بتوفیق الله تعالی
او را باید دانست که همچنانکه اختلاف به حقیقت میباشد
چون اختلاف انسان و فرس و به قدر می باشد چون
اختلاف زید و عمرو اختلاف در کمال و نقصان در ذات
شی نیز میباشد پس انضمام امر خارج بر آن حقیقت یکی برای
کمال در نفس حسب و نقصان او با قطع نظر از امور زائده
و آنچه مشائیان گویند که ماهیت و اجزای آن قابل شدت
و ضعف نیست با آنکه دلیلش تمام نیست منتقض میشود
بزیادتی مقدار بر مقدار که زیادتی آنجا نفس حقیقت مقداریه
است چه زاید غیر از مقدار چیزی نیست و همچنین ناقص
و شاید نموده میشود که عقل در اول نظر اشیا را تقسیم
میکند بنور و ظلمت و مراد به نور اینجا آنست که پیدا بخود
باشد و دیگرها پیدا بدو خواه او محتاج بغیر نباشد
و خواه باشد پس حاصل معنی نور آنست که پیدایی او بخود
باشد یعنی چیزی زاید بر حقیقت او نباشد و مقصود
او حقیقتا بدیهیست و تعریف از برای تنبیه است و مراد
به ظلمت اینجا عدم نور است مطلقا و تقابل میان او و نور
تقابل ایجاب و سلب است و چون این تمهید شد گوییم که
غواسق برزخیه را یعنی اجسام را امور چند لازم است
که تشخص ایشانست مثل اشکال و نهایات که با آنها از یکدیگر

متمایز

متمایز میشوند و شک نیست که علت این امور نفس ماهیت
جسمی نیست و الا اختلاف نبودی چه ماهیت در همه افراد
یکیست و نه لازم ماهیت چه همه در آن شریک اند و نمیتوان
که علت هر یک از این امور هویت آن شخص باشد چه
هویت او بواسطه اینهاست پس اگر اینها از برای هویت
او باشند دور باشد و نمیتواند بود که اختصاص هر جسمی
به شکل و هیئتی بسبب جسم دیگر باشد چه حدس صایب
حاکم است به آنکه جسمی علت هویت جسم دیگر نیست و دیگر
آنکه اجسام متناهیست پس دور لازم آید و نمیتواند که
بواسطه هیولی باشد یا صورت چه بر اصول اشراقیان
اینها موجود نیستند و بر تقدیر وجود ایشان هیولی در عناصر
مشترکست بشخصه و صور جسمیه به نوعیه پس بخصوص
هیولی نمیتواند بود و نوع صورت جسمی نیز هم نتواند بود
و سخن در اشخاص صورت جسمیه همان سخن در اشخاص
اجسام است که سبب اختصاص هر یک به آن اشکال و هیئت
چیست و هکذا الی الاخر و نمیتواند که عرضی باشد قایم باو و بغیر
از برای لزوم دور یا تسلسل پس ثابت شد که مخصص هر
جسمی نه جسم است و نه عوارض و نه اجزاء او
بر تقدیر وجود پس امری خواهد بود که نه جسم و نه جسمانی
باشد بلکه نور مجرد و این نور مجرد مفتقر به غیر نیست پس
آن ل

آن نور مجرد که بی نیاز و در همه حالات
با احد مختار یکی بود حق بی

واجب الوجود ثابت شد واگر مستقر باشد هر آینه به برادخ
نخواهد بود چه اخس علت اشرف نتواند بود بلکه به نور دیگر
اشرف از و مستقر خواهد بود و تسلسل باطل است پس منتهی
شود به نور دیگر محتاج نباشد به غیر و اشرف از و نباشد
که آن نور الانوار است و نور اعظم و نور قیوم و نور محیط
و نور اعلی و نور قهار و او غنی مطلق است و غیر او همه
با و مستقر چه هر چه غیر اوست پرتویست از نور او و پرتوی
از پرتو نور او و هر چه اقرب با و باشد اشرف تر
بود همچنانکه در نور محسوس قابل اقرب است به نیر نور الانوار
پس مراتب موجودات که شعاعات آفتاب نور الانوار است
به حسب قرب و بعد به او متفاوتست در کمال اشراق
و نیران و نقصان آن تا به غایت بعید میرسد که مرتبه
اجسام است که در غایت کثافت است و شعاع نور الانوار
از آن مرتبه ابعد نمیرود و چون اثبات واجب الوجود بدین طریقه
نمودند در بیان وحدانیت گویند که نور مطلقا خواه آنچه
قایم بذات بنواست جسمیست و خواه آنچه قایم بذات خود
است یک حقیقت است و از این جهت است که تمام انوار
واجب التعظیم اند بجهت نوامیس الهی و از بجهاست که
در نوامیس قدیمه اجسام منیره قبله بوده و آنچه شایان
گویند که حقیقت واحده نتواند بود که بعضی افرادش عرض

باشد و بعضی جوهر زیرا که اگر این حقیقت مستغنی از محلات
همه افرادش مستغنی باشد و اگر مستقر همه مستقر باشند در
جواب گوییم که لا نسلم که طبیعت مقتضی یک عبارتست یا
اقتضا بلکه طبیعت هیچ از آن دو نیست و مراتب مختلفه
آن در کمال و نقصان تقاضای اقتضا و عدم آن میکنند
و غایت نقصانش آنکه عرض باشد قایم بغیر و باین جهت
ظاهر شد دفع آنچه گویند چگونه بعضی افراد حقیقت واحده
علت باشد و بعضی معلول و این مقدمه که انوار حقایق
مختلفه نیستند حدیثیست نزد ارباب ذوق سلیم
و حدس مستقیم ظاهر است و برین تنبیهی کرده اند و گفته
که اگر انوار حقایق مختلفه بودندی مرکب بودندی از
ما به الاشتراک و ما به الامتیاز زیرا که مطلق نور که بدیهی
التصور است و اظهر اشیاء مشترکست میان انوار فوق
بر حقیقت ایشان نیست اما اشتراک ظاهر است و اما از آنجا
زیرا که مراد بنور چیزیست که ظاهر بذات خود باشد و ظهور
زاید بر ذات او نباشد پس ظاهر از تو که ذات او باشد
و محالست که نور مرکب باشد چه کنه او همان اوست که به
ذات خود ظاهر است و بدیهیات بسیط اند چرا که اگر
مرکب بودندی احتیاج بترتیب اجزا ایشان در معرفت
کنه ایشان بودی چون این مقدمه مهد یا و که اختلاف

میان انوار بالنوع نیست بلکه بکمال و نقصان و رنگ
حقیقت ایشانست با اتحاد حست کریم که نمیتوانسته
نور غنی مطلق متعدد باشد چه اگر متعدد باشد نمانند
ایشان بحقیقت و لوازم ایشان نتواند بود زیرا که مشترکست
میانه ایشان چنانچه گذشت و به عوارض نیز نتواند بود
زیرا که سبب اختصاص یکی به عارضی یا حقیقت آن باشد
یا هویت امری خارج اول باطلست زیرا که حقیقت هر دو
یکیست و ثانی نیز ظاهر البطلانست چه تحصیل هویت به
آن عارضست و ثالث هم باطلست زیرا که ایشان درین
هنگام در تحصیل هویت مفتقر بغیر باشند پس غنی مطلق
نباشد و تمایز به کمال و نقصان خود نمیتواند بود زیرا که
مفروض آنست که هر دو نور غنی مطلق اند و چه ناقص غنی
مطلق نباشد چه هر چه ناقص است بالذات مفتقر است به
کمال و همانا تدفع و فرو شان شود بازار جدال گویند چرا
نشاید که ناقص از کمال ممکن نباشد پس او را افتقار
به کمال نباشد چه افتقار در امر ممکن تواند بود و لیس کذلک
که افتقار بکمال دارند و چرا نشاید که نور ناقص اگرچه مفتقر است
به کمال مفتقر به نور کامل در ذات خود نباشد به این معنی
که پرتو نور کامل گوییم به اتفاق کافه علماء از متکلمان
و شایان و غیرهم نقص واجب الوجود محالست چه نقصان

مستلزم

مستلزم امکانست و بدیهیست عقل حاکمست به اینکه هر چیز
را که او را در وجود که منبع کمالات است افتقار به غیر
نباشد در توابع آن افتقار به غیر نخواهد بود و این
دعوی مخصوص اشراقیان نیست **طریق دیگر** در توحید
شک نیست که این همه چیزها که محتاج باشند بچیزیکه
اکملست از چیز را از آنکه بعضی چیزها او محتاج نباشد پس
اگر دو نور غنی باشند هیچ یک غنی نباشند زیرا که هر
یک را صفتی که کمال فوت شده باشد که احتیاج جمیع چیزهاست
به او و هر چیز را که نقصان باشد بروحی از وجوه البته
ممکن است و محتاج پس هر دو ممکن محتاج باشند
خلاصه آنچه در کتب ایشانست با تنقیح و زیادتی در
بعضی مواضع و تتمیم بعضی مقدمات که ناظر بصیر به
دستیاری ذوق سلیم و طول ممارست قواعد ایشان
در تواند یافت اکنون نوبتی رسید که طرفی از حقایق
بلند بیان کرده شود بعون الله تعالی و حسن توفیقه
مقام دوم در کشف بعضی حقایق سهروردی اینها از
اطوار دانش بود و اینها از اطوار بینش است و شان
ما بینهما **شعر** ترق الی وادی العقیق بذی اللوی ودع
عنک ذکر الربع من ایمن الحمی و ذر کل قول غیر هذا فانه
هو الصالح الاصلی والاخر الصدا و در مقام نیز دو قولست

موقف اول در بیان حقایق متعلقه به معنی آن بدانکه توحید را
سه مرتبه است اول توحید افعال است که تمام افعال را فعل
حق بیند و این اول درجه سالکان بنهج حقیقت است و از
ثمرات و نتایج مراتب مرتبه توکل حقیقی است که دیدهٔ ترقب
و ترهب از وسایط برگیرند و بر مسبب کارند و هر چه
واقع شود از او بینند و تفاصیل اکوان را مجاری احکام
موثر حقیقی شناسند و اینجا ابو عثمان مغربی گفته که ما
الانسان الا قوالب و اشباح بجری علیها احکام المقادیر
اشارت باینست ولیکن درین مقام نکته ایست به غایت
دقیق که افعال تمام ما اگرچه تمام مقید به موثر حقیقیست
و غیر او را در ایجاد مدخلی نیست لیکن گاه باعتبار تعلق
به وسایط صوری صفت قبح پیدا کند و باعتبار انتساب
به فاعل در غایت حسن و کمال است چه هر چه هست باعتبار
آنکه اثری از آثار الهیست کرد نقص بساحت آن نمیرسد
و در غایت حسن است فاما بنسبت با بعضی وسایط صوری
صفت قبح پیدا میکند و اینجا ایمه سلف گفته اند ذات
فعل تعدیه الله است و صفت طاعت و معصیت از عبد
صدور این سخن تواند بود و مقصود اگر هست از جانب عبادت
یا از تحریفات نقله و متعسفین لبیب باید که در سخن تعمق نمایند
تا ارضداد صورت اصلی باز یابند چه اکثر اصول سلف و مذاهب

بشناسند

مختلفه

مختلفه صدای این یک سخن است بیت هر کس بزبانی
صفت حسن تو گوید • عاشق بسرود غم و مطرب بترانه •
و تمام توضیح کلام در پیغام آنست که بعضی از اساطین کشف
و تحقیق فرموده اند که همچنانکه ذوات را به سبب تعلق
اوصاف به ایشان احکام پیدا میشود صفات را نیز بسبب
تعلق بذوات احکام پیدا میشود که به آن متصف میگردند
چنانچه ذات به سبب تعلق علم عالم میشود و صفات را
نیز به سبب تعلق بذوات احکام پیدا میشود چنانچه
علم بسبب تعلق و انتساب بذات قدیم قدیم میگردند
و به تعلق حادث حادث میشود چون این مقدمه معلوم
شد گوییم هر فعلی را دو اعتبار است اعتبار انتساب بذات
موثر حقیقی و این اعتبار شافی از شیون اوست که مقتضی
حسن خداوند و تمام کمال و تمامی جمال و جلال و وارثین
جهت حسن محض و مستند و دیگر اعتبار انتساب به مظاهر و شیون
و مناسبت او بر این مظهر مخصوص و عدم مناسبت و به
این اعتبار گاه حسن و گاه قبح میباشد پس قبح بعضی
افعال عبارتست از عدم مناسبت آن با خصوص مظهری
از مظاهر پس هر یک فعل از نسبت بموثر حقیقی نور حسن
و هیئتی گرفت و از نسبت به مظهری زنگ ذم و قبح و اگر ناظر
بصیر بدیده تحقیق درین مقدمات تحدق نماید و عباد

ایمه

نیز مر

مصطلحات جلی از پیش روی فطرت اصلی بنشاند همانا
او را بی مناقشه بیند و طایفه ارجمند که از نظر نظار
در برقع عزت و حجاب عظمت محتجب است رخ نماید و از جمله
آنچه حکما گفته اند که وجود خیر محض است و شر از عدمیات
است و دیگر سر تکالیف شرعی و ترتب مدح و ذم و ثواب
و عقاب بر افعال و عدم منافات آن بمذهب تحقیق و سر
کسب اشعری که اینها همه بر محققان صناعت نظری پوشیده
است و معنی کل من عند الله فمن الله و ما اصابک من حسنة فمن نفسک تا فحوای قل کل من عند الله در تعانق
ابد و سر الرضا بما قضا با سودای ان الله یامر بالعدل
والاحسان وایتاء ذی القربی وینهی عن الفحشاء والمنکر
والبغی توافق نماید و معلوم شود که با آنکه همه افعال فعل
حقست قبح و ذم عاید باو نیست و با آنکه فاعل همه اوست
بلات همه اشیا باو عاید و از نقایص آن بکلی مبراست
رباعیه ای هر بکه مرکب تست همه خوش • وی شعبده زلف
خوشت همه خوش • ای هر چه کنی ز پای تا سر همه خوش
وی سر تا پای هر چه هستت همه خوش مرتبه دوم توحید
صفاتست و آن آنست که تمام صفات را صفات حق بیند
چنانچه علم را علم حق بیند و قدرت را قدرت او و همچنین
سایر صفات و در تمام سالک از صفات به صفات پناه

بود

بود همچنانکه در مرتبه اول از افعال با فعال و این مرتبه
از مرتبه اول اعلی است چه صفات مبادی افعال اند پس
توحید صفات مستلزم توحید افعال است و در این مقام
مثل همان نکته که در مقام اول گفتیم هست چه صفات
باسرها باعتبار انتساب به آن ذات در غایت شرف
و کمالست و باعتبار انتساب بمظاهر صفت قبح بهمان
معنی که گفتیم پیدا میشود پس هر صفت کمالی که در عقل
در آید راجع به ذات احدیت میشود و او اعلی از آن
است بمراتب غیر متناهیه و هر نقصانی که متصور میشود
از و سلوب است و ساحت عزت او از آن مبتعد بابعاد
غیر متناهیه بیت در توحیدم و اوصاف و معانی
که تراست • واندر انکه که ترا بیند و حیران تو نیست
مرتبه سیم توحید ذاتست که بجز از یک ذات نبیند
و همه کثرات در وحدت حقیقی او مستهلک بیند نه
وحدتیکه مقابل کثرتست که آن [illegible] است
و نه وحدتی که ساری در عدد است که آن مرتبه از
مراتب تنزلات حال اوست بر وحدتی که اگر شمه حال بر
افروزد صدمات سحابش نمایش تعینات کائنات را بر نه
وا ربوزد بیت عالم همه از شعله انوار بسوزد •
کر لمعه انوار درخشد وی نماید • و این مرتبه احدیت
از نور درخشد جلوه گر آید

تمامت

جمعی است که هر چند کثرات به تطورات گوناگون برآید وحدت
حقیقی او را از محوضه اطلاق و کمال استغنا بیرون نیاید
بلکه چندانکه امواج کثرات مترا کم گردد ظهور قهر تمامی
استغنای او بیشتر شود و چندانکه اضداد متخالف
و تعاند بر خیزند مصالح مملکت او انتظام بیشتر پذیرد
و درین اطوار توحید احتیاج بنفی و اسقاط نیست و درین
مرتبه اصول حاجب نفی است بلکه فنا و نفی و اسقاط در ینطور
اشراکست رفنا و درین مرتبه اثبات چه هر چه گرد نمود
بران نشیند از حیطه وحدت ذاتی بیرونست و اسقاط
آن ازو جایز نه بلکه فنا و نفی و اسقاط نیز محاط این وحدت
اند و هر چه بوجهی از وجوه متعلق اشارتی با محاط عبارت
گردد خواه به طریق سلب چیزی یا ازو و اسقاط و خواه
به طریق اثبات چیزی او را از عالم کثرتست و این وحدت
مرتبه غیب الغیبست که از جهات اشارت حسی و وهمی
و عقلی بالمرت استداد موهوم اشارت به ساحت
کبریاء او نمیرسد و چندانکه تیز بینان بلند مرتبه زبان
اطوار مدارج بیابند و دیده بر فرق سر نهند بر جمال
باکمالش محیط نگردند لیکن از برای ضیق مجال الفاظ و وحدت
حیطه معانی اشارتی بیان میکنند به لفظ موجود و وحدت و نظایر
آن و ساحت عراء آن منزه است که در حیطه عبارت

مراتبه د

ازوه

واشارت

واشارت در آید و آنچه گفته اند التوحید اسقاط الاضافات
مراد آنست که به او چیزی به هیچ وجهی از وجوه اعتبار
و ملاحظه نکنند نه بطریق سلب و نه بطریق ایجاب حتی
که اسقاط را هم ملاحظه نکنند لاسیما ایجابا بلکه وحدت
صرف و اطلاق محض بینند و او را چنانچه هست باز
گزارند و هم و عقل را در و مجال تصرف ندهند
بیت ذ دوی خوب تو شاطر دست باز کشید که شرم
داشت که خورشید را بیاراید چه حق توحید او همانست
که خود به خودی خود سکید بی وساطت وصف و نعت
و صوت و حرف و عبارت و اشارت شعر ما وحد الواحد
من واحد • ادنکل من وحده جاحد • توحیده ایاه توحیده
و نعت من ینعته لاحد • اینست شمه از مراتب ثلث توحید
و در استعاذه نبوی که اعوذ بعفوک من عقابک اعوذ
برضاک من سخطک اعوذ بک منک لا احصی ثنا علیک
انت کما اثنیت علی نفسک اشارت بهمین مراتب علی
الترتیب چون این معلوم شد واقف حقایق شناس
را پوشیده نباشد که کلمه طیبه لا اله الا الله اشارت به هر سه
مرتبه توحید است چه افعال و صفات و ذات بحقیقت
مخصوص الله است پس حصر الوهیت مستلزم انحصار فعل
و وصف و ذات باشد و در و از لطایف نکات این کلمه

انکه حذف خبر لا بنا بر اصول علماء معانی و بیان
برای انست که تا ذهن به هر مذهب ممکن منتقل شود
پس احضار هر مفهوم در حضرت حق لازم اید چه چون
هستی منحصر در وست توابع هستی نیز همه او را خواهد
بود **بیت** دایره هستی چه بود دان تو ان که باشد
ثمرات کمال و در انکه تعبیر از ذات احدیه بلفظ
الله کرده شده نه باسامی دیگر و صفات چند نکته دیگر
مینماید اولا انکه باقی اسما همه اسم ذات اند به اعتبار
شانی از شیون و صفتی از صفات و اسم علم ذاتست
من حیث هی بلا ملاحظه هیچ وصفی از اوصاف و لهذا
فی احاطت جمعیت جمیع صفات کمال است به خلاف
دیگر اسما که محیط بر تعلقات خود میشند و درین
مقام که مقصود توحید صرف است مناسب لفظ الله
است که دلالت کند بر ذات من حیث هی میکند و دیگر
انکه این لفظ احاطه اجمالی بر جمیع اسما و صفات که
اصول اکوان و حقایق اند دارد و درین مقام مناسب
است استفاده بر انکه تنوعات کثرت سطوت وحدت
حقیقی را کاخویشت و محو ضد اطلاق او دانسانی
نه و دیگر انکه همچنانکه این کلمه طیبه اصل ایمانیست و باقی
ارکان به منزله تفاصیل ان لفظ الله نیز اصل جمیع اسما

باحاطه ح

قام القرعی است و جمیع اسما و دیگر تفاصیل احوال و شیون
مناسب نموده که در اصل ایراد کنند چون طرفی از حقایق
معنوی نموده شد شروع در بعضی از لطایف لفظی آن میرود
وما النصر الا من عند الله **موقف دوم** در بیان لطایف متعلقه
بالفاظ آن بدانکه حروف را سه مرتبه است مرتبه اول آنست
که در نفس متکلم آید که متکلم تخیلا انها کرده و بعد از ان متوجه
ایجاد آنها بتحریک الات و تقطیع اصوات بوجه مخصوص میشود
و این مرتبه شبیه بانظوار حقایق بحسب وجود علمیست
در ذات اقدس و حروف را درین مرتبه حروف عالیه
و حروف فکریه نیز میگویند و کنا حروف عالیات لم تقل اشاره
بر مرتبه علمیست از ظهور حقایق **مرتبه دوم** آنست که در صورت
حروف کلامی بر شرح سمع جلوه میکند و حروف را درین مرتبه
حروف وسطی میگویند **مرتبه سیم** آنست که در هیئت رقمی
کتابی پدیده اولیا الایدی والابصار بظاهر میشود و انرا
به این اعتبار حروف سافله میگویند و حرف از حرف
وجودی و قلبی هست و وجود مرتبه عددی و قلبش
صورت کلامی و جسدش صورت مرقوم چون این مقدمه بهمند
یافت نموده میشود که از لطایف نکات که درین کلمه کریمه
ظاهر است آنست که مداد ترکیب او بر سه حرف است الف
و لام و الف و لام و ها الف در مرتبه سفلی که حروف را به

الف والف ح

این اعتبار حروف سفلی سکونیا عنی محل رقمی عبارتست
از اول تعینات چه او خطیست مرتسم از نکته بر نقطه و نزاعی
او در حد و در مختلفه مسافر لوحی و باقی حروف از و حاصل
میشود و لام اشارتست بر وجود مساحت منبسط بر اعیان چه
صورت رقمی او مشتمل است بر قایمه که آن الفاست
و ذیلی که آن نون است اشارت بدایره کونست پس الف
منبسط بر نون متصل باو و ها اشارتست به تمام دایره
کون پس درین کلمه اشارت بوحدة جمعی و اصول مراتب لاهوت
اوست چه مشتمل است بر اول مراتب ظهوری حق که الفاست
و بر وجود منبسط بر اکوانکه لازم است و بر تمام دایره
کون که هاست و نقطه بر وجه سریان و تکرر ظهوری در
هر متحقق چنانکه وحدت حقیقی با شایبه حلول و اتحاد
در هر ظاهر است دیگر از لطایف نکات این کلمه انست که
به غیر حروف اسم اسم هیچ دیگر نیست چه ماده ترکیب
او بنا کنتم الف است و لام و ها و درین مقام اشارتست
به آنکه همچنانکه در دلالت جملی و وضعی تفاصیل لفظاست
که دلالت بر توحید میکند بی مدخلیت غیری در دلالت
عقلی حقیقی نیز تفاصیل مراتب تنزلی وحدت حقیقی است
که دلالت بر توحید میکند بی شوب مدخلیت غیری بیت
چو دهان دلبران در هستی نیست خود نبود و خود گواهی

میدهد

میدهد و بوسیله این نکته دقیقه که ظاهرا الی الغایه در
شبکه خاطر دیگر نیامده عارف نکته دان بسی از مهمات
حکم و معارف اقتباس تواند نمود از انجمله آنکه اکوان بارها
بمنزله کلمه الا الا الا است چه متطورات وحدت حقیقی
که تفاصیل مراتب ظهوری اوست که دلالت بر احدیت جمعی
میکند پس تمام عالم کلمه توحید است صادر از حق و غیر
اسرار اخر الا بوح بها بیت تلقین در سر اهل نظر یک اشارتست
کنیم کنایتی و مکرر نمیکنیم نکته دیگر از لطایف رقمی این
کلمه آنست که تمام حروف او در هیئت کتبی بر وضع استقامت
و ارتفاع الا ها که در موضع اذان واقع است که آن مستدیر
یراست و لام که قائمش مرتفع است و ذیلش مستدیر و در
ضمن این نکته سریست چه اصل خطوط بر حسب نظر اول
دو است یکی مستقیم و یکی مستدیر و باقی اقسام خطوط منحنیه
از یکی از این دو ماخوذ است یا از هر دو بطریق ترکیب
یا تحلیل و عند التحقیق اصل خطوط مستقیم است و مستدیر
از و ماخوذ است پس الف در مرتبه کتبی اشارتست به
مرتبه احدیت جمعیت و ها اشارت به مرتبه جمعیت است
و ها اشارت تفرقه محض و لام اشارت به جمع میانه
هر دو و اول مراتب سیر شعوری تفرقه محض است و وسط
جمع میان هر دو و نهایت جمعیت واحدیه چه جمعیت احدی

هل دیگر کتبی

تنبیه بدانکه در اسم و در کلمه مدارج نهایت
سیر شعوری و ظهوری منتهی حتی باو
سیر شعوری بجهة الفنا اشارة بمرتبه
جمعیت است و ها اشارة

چنانچه از پیش اشارتی بدان رفت موفق سالک تواند
یافت باستبل ساعی **نکته** دیگر عارف حقایق بین دانا
که بدار عالم کون و فساد یعنی عالم امکان چه مراد بکون
و فساد نه استحاله است تا محضوص عناصر باشد چنانچه
عرف شایعانست بل ایجاد و اعدام که هر اسمی قابض
و باسط مرتب است چه ایجاد مقتضی ظهور سلطان
بسط است و اعدام فرمان قهرمان قبض و تمامت مناهج
احکام الهی از تفاصیل این دو منهج کلی است و شکی نیست
که نمود امکانست که سبب افتقار به کلمه توحید شده
و نمود امکان از مقتضیات بسطاست از نجهت که تمام
حروف و از آن قبیل است که تلفظ بآن بسط حنک و تنفس
بی قبض عضلات حاصل میشود **نکته** دیگر بر واقفان
رموز آیات بینات حرفی پوشیده نیست که الف که در محل
صوتی بر ذات احدیه است بر تمام اجزای این کلمه هست
در [illegible] هست و سمات بر و در بعضی بطریق بینات
مدمج و یکنون چه گفتیم که اجزاء او الف است و لام
و ها و الف در هر سه هست و در بیخا با ترتیب نکته
ثانیه نکته و انرا تلویح است بر آنکه هستی و نمود انها
همه با ذات احدیه است یا اسماء او **نکته** دیگر بر محا
سبان دیوان هوشمندی پوشیده نماند که مراتب

اشاره

عددی

عددی که حروف این کلمه مختصر است در واحد و خمسه
و ثلثون و واحد چنانچه سابقا اشارتی بدان رفت
اول تنزلات وحدت حقیقی اطلاقیت چه وحدت اطلاقی
از سموت نظر و جهات او متعالیست و خطوط شعاعی ادراک
بسطح ذات او نمیرسد بلکه نهایت منتهی سهام نظر از مال
ملابس صفات و تنزلات او تواند و حدید بود و در موقف توحید
ذات ایمانی بدان معنی رفت و این سخن در غایت ظهوراست
چه وحدت محض بر صرافت اطلاق منافی ثنویت و دویست
به جمیع اعتبارات و شکی نیست که فی سعود و ادراک و اشارت
مقتضی تعدد و ثنویت است و لو بالاعتبار و هر چه تعبیر
از این مرتبه بدان کنند مزیل از تنبیه نفس باشد و توجه
بدان ساحت دنیا که آن اشارت فی الواقع احاطه آن مرتبه
کرده باشد چه هرگز بآن مرتبه نتوان رسید و هر چند
بیشتر دوند همنود میان سالک و آن مرتبه ابعاد باقی باشد
پس روشن شد که واحد عددی که مرتبه الهیه تناول
مرتبه تنزلات وحدت جمعی است و نسبت سریانی به او
با اعداد در غایت مناسبت آن سریان و ظهور وحدت حقیقی
در کثرات و از نجهت است که گفته اند که الف اشارتست
به ذات احدیه و خمسه نهایت کثرت و ابعد از واحد
محیط وحدت نیست چنانچه در محل خود مقرر داشته اند

حقیقی

بتوجه آن جه

چه کمال و تمامی هر عددی آنست که هر چه در و مندرج است
از نسبت به طریق تفصیل ظاهر شود مثلا کامل است که مخرج ثلث است
و ثلثه اشاره است که در و ثلث سه است که یک و سه
مثل او که تسعه است ظاهر شود به صورت تمامی و کامل دو
پنج است چه در و مخرج نصف است و ضعف و در پنج نصف
دو که یک است و ضعف او که چهار است تمام ظاهر است و چون
دو بدایت کثرت است خمسه که کمال اوست نهایت کثرت باشد
و نیز از و کمتر و بیشتر به وحدت حسی اطلاقی قرب نیست زیرا که
به تسعه دایره هر مرتبه تمام میشود چه بعد از آن عشره است
که واحد است که مبداء مراتب عشرات است و بعد از واحد
جز وحدت حسی اطلاقی چیزی نیست پس خمسه ابعد اعداد
باشد از وحدت اطلاقی حسی چنانچه در محل خود بیان
کرده اند و از تنبیهات است بر همین معنی آنکه تمام اطراف بر عدد
خمس واقع اند همچنانکه عدد حواس خمسی که نهایت سیر
ظهوری وجود و بدایت سیر شعوری اوست پنج است
و عدد اجسام پنج است فلکیات و چهار عنصر و زمان
پنج است فصول اربعه و آن سیال که اسم امتداد موهوم است
که تقدیر حرکات باو میکنند و اطراف جوارح انسان که طرف
نشاه کونیست پنج است سر و دو دست و دو پای و طرف
دست اصابع خمسه است و نمازها پنج است و اسلام

کلاو

که طرف مرتبه شعور است پنج است و عدد اکوان سفلی
پنج است چهار عنصر و مرتبه امتزاجی و کم و مثلها و خواص
این عدد بسیار است چنانچه ایمه کشف در محل خود به افاده
آن التفات نموده اند و عدد ثلثون اول اعداد افراد
و عقود عشرات است و نسبت او به عشره نسبت ثلثه است
به واحد چون این مقدمه بمهید یافت گوییم که درین کلمه
بحسب ترتیب اصافی اشارتست به بدایت و نهایت احصای دل
سیر ظهوری و شعوری و سر منزل و محیط این شعوری
که چه واحد مبداء سیر ظهوری است و خمسه که نهایت
کثرت است منتهای آن سیر و هم او مبداء سیر شعوری
اشارت و واحد منتهای آن و عدد ثلثون که کثرتست
بعد از وحدت شعوری اشارتست به محیط عطارد جل سالک
صاحب مقامات چه عارف بعد از وصول بوحدت برای
تکمیل ناقصان و استواء بر عرش تمکین سیر منعکس بسر
حد کثرت میمماید و چون حصول اوطاب کثرت بی
تثلیث صورت نه بندد چه ابداست از قابل فاعل
و نسبت از و اجی میان ایشان و سالک را از برای
انتظام طرف صورت به حکم قهرمان اسم ظاهر بعد از
عروج به وحدت حقیقی ذاتی رجوع بعالم کثرت که عالم
امکانست میباید نمود بیت این ان سر کوی بدکه اول
افنا است

زا بحال
اینجا به همه جهان سفر کرد • پس عدد ثلثیت اشارت بان
مرتبه باشد و وجه مناسبت به غایت ظاهر است چه این
عدد کثرتیست در مرتبه ثلثه بعد از وحدت شهودی چنانچه
این مرتبه شهود که نیست در مرتبه ثلثه بعد از شهود توحید
حقیقی ذاتی و کما بدانا نعود و منه بدا و الیه یعود و الحمد
لله الملک المعبود تمت الرساله و الحمد لله
حق حمده من نسخه سقیمه

بکثرة است ل
بدا کم تعودون ل

هذه رسالة جليلة للشيخ العارف ابو علي اعلى الله مقامه في القوى النفسانية

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس اعلم ان الانسان لمنقسم الى بر وعلى اباعلنه فهذا
الجسم المحسوس باعضايه واشاجه وقد وقف الحس على ظاهره ودل
التشريح على باطنه واما سره فقوى روحه فصل ان قوى روح
الانسان ينقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك والعمل
ثلثة اقسام نباتي وحيواني وانساني وهذه الاقسام الخمسة موجودة
في الانسان ويشاركه في كثير منها غيره العمل النباتي في غير حفظ
التشخص وتغذيه بالغذا وحفظ النوع بالتوليد وقد سلط عليها
احد قوى روح الانسان وقوم يسمونها القوى النباتية ولا حاجة
بنا الى شرحها فيما نحن فيه من العمل الحيواني جذب النافع ويقتضيه
الشهوة ودفع الضار ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب وهذه
من قوى روح الانسان العمل الانساني اختيار الجميل والنافع في المعتقد
المنتهي اليه بالحيوة العاجلة وسد فاقة السفر على العدل ويهدي
اليه عقل تفيده التجارب ويتلوه التاديب ويوسمه التبشر
بعد صحة من العقل الاصيل الادراك ينابيب الانتباش فكما ان الشم
اجنبي عن الخاتم حتى اذا عانقه معانقة ضامة اخذ عنه
بمعرفة وشاكلة صورة كذلك المدرك يكون اجنبيا من المدرك
فاذا اختلس عنه صورته بعد معه المعرفة كالحس ياخذ
من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وان غاب
المحسوس الادراك الحيواني اما في الظاهر واما في الباطن والادراك
الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المشاعر والادراك الباطن من
الحيوان للوهم ولخويه وكل حس من الحواس الظاهرة يتاثر من المحسوس
مثل كيفيته فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته زمانا وان زال
كالبصر اذا احدق الى الشمس تمثل فيه شبح شمسي فاذا اعرض عن جرم
الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا وربما استولى على غريزة الحدقة

فاسدها

فاسدها وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي باثره طنين منبعث
مدة ما وكذلك الحكم الرائحة والطعم وهذا في اللمس اظهر النظر مراة تنتج
فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه فاذا زال ولم يكن قويا انمحى السمع جوفه
يتموج فيها الهوا المنقلب عن متصاكين على شكله فيسمع اللمس قوة في عضو
معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة السبب ملاق موثر وكذلك حال الشم
والذوق ثم ان وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبايل الاصطياد ما يقصده الحس
من الصور من ذلك قوة تسمى مصورة في مقدم الدماغ وهي التي تتبع صور
المحسوسات بعد زوالها عن مساسة الحواس او ملاقاتها فتزول عن الحس ويبقى
فيها وقوة تسمى وهما وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس مثل القوة التي في
الشاة التي اذا نبح صورت الذئب في حاسة الشاة نبحت عداوته وراءته
فيه اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما
يدركه الوهم كما ان المصورة خزانة ما يدركه الحس وقوة تسمى متذكرة وهي التي
تتسلط على الودايع في خزانتي المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض
وتفصل بعضها من بعض وانما تسمى متذكرة اذا استعملها روح الانسان
والعقل فاذا استعملها الوهم سميت متخيلة الحس لا يدرك صرف المعنى
بل خلطا فلا يثبته بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا من حيث
هو صرف انسان بل انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير
ذلك لو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسانية لشارك فيها الناس
كلهم والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصور اذا زالت المحسوس فلا يدرك
الصورة الا في المادة والامر علائق المادة والوهم والحس الباطن لا يدرك
المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس فان الوهم و
التخيل ايضا لا يحضران في الباطن صورة انسانية صرفة بل على نحو ما
يحس من خارج مخلوطة بزوايد وغواشي من كم وكيف واين ووضع فاذا
حلا ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هو انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه
ذلك انما يمكنه استثبات صورة الانسانية المخلوطة الماخوذة من الحس
وان فارق المحسوس الروح الانسانية هي التي تمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته
سنوص اللواحق القريبة ماخوذا من حيث يترك الكثير وذلك بقوة لها

يقصده
يتخبط

يسمى العقل النظري وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري كصقالها
وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي كما ترتسم الاشباح في المرايا
الصقيلة اذا لم يسند صقالها بطبع ولم تعرض بجهة صقالها من الجهات
الاخرى مشتغلة بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل فاذا اعرضت
عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى واتصلت
باللذة العليا الروح القدسية لا يشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا
يستغرق حسها الظاهر حسها الباطن ويتعدى تاثيرها في بدنها الى
اجسام العالم وما فيه وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعلم من الناس
الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر واذا
مالت الى الظاهر غابت عن الباطن اذا ركبت من الظاهر الى مشعر غابت عن المشعر
الاخر واذا اجتمعت من الباطن الى قوة غابت عن الاخرى فكذلك البصر يحصل في
السمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصد
عن التذكر والتذكر يصد عن التفكر **فصل** الروح القدسية لا يشغلها
دان عن شان والحس المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي محل مادية
الحواس وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها ترتسم صورة الة تتحرك
بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت حتى يحس بخط مستقيم او خط
مستدير من غير ان يكون كذلك الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها وهذه القوة ايضا
مكان لمقر الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك في الحقيقة ما يتصور
فيها سواء ورد عليها من خارج او صعد اليها من داخل فما تصور فيها جعل مشاهدا
وان استتبها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن واذا عطلها الظاهر
تمكن منها الباطن الذي لا يهدي فيشبع فيها مثل ما يحصل في الباطن حتى
يصير مشاهدا كما في النوم وانما جذب الباطن جاذب جد في تنقله
فاشتدت حركة الباطن اشتدادا يستولي بسلطانه فح لا يخلوا من
وجهين اما ان يعدل العقل بحركة وتعتود غلبا واما ان يحجز عنه فيذب
من جواره فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوي ما يتمثل في
الخيال قوة يتاثر بها في هذه المراة فتصور فيها الصورة المتخيلة
فتصير مشاهدة كما يعرض لمن يغلب في باطنه استشعار امر ويمكن
خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا وهذا التسلط ربما قوي

على الباطن وقصر عنه يا الظاهر فلاح فيه شيء من الملكوت الاعلى
فاخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدوء الحواس وسكون
المشاعر فيرى الاحلام فربما حفظت القوة الحافظة الرويا بحالها
فلم تحتج الى عبارة وربما اشتغلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية
عن الموقي بعضه الى ما مود بجانبه فحينئذ يحتاج الى التعبير
والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل عن الفرع ليس شان
المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل ولا من شان المعقول من
حيث هو معقول ان يحس ولن يستتم الاحساس الا بالة جسمانية
فيها تنتقش صورة المحسوس تشبحا مستصحبا للواحق غريبة ولن يستتم
الادراك العقلي بالة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص والعام المشترك
فيه لا يتقرر في منتم الروح الانسانية التي تتلقى المعقولات بالتبول
جوهر غير جسماني ولا يتحيز ولا يتمكن بل غير داخل في وهم ولا يدرك
بالحس لانه من عيز الامر **فصل** الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل
تصرفه فيما هو من عالم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محجوب عن الحس
والعقل وليس حجابه غير انكشافه كالشمس لو انبعثت لسيرا لاشعلت
كثيرا ~~الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها~~ **فصل** الذات
الاحدية لا سبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتها وغاية السبيل اليها
الاستشعار بان لا سبيل اليها تعالى عما يصفه الجاهلون **فصل**
للملائكة ذواتها الحقيقية ولها ذوات مشبهة الناس الى الناس فاما
ذواتها الحقيقية فامرية وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح
القدسية الانسانية فاذا تخاطبا انجذب الحس الظاهر والباطن
الى فوق فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها ملك على صورة
وسمع كلام صوتا بعد ما هو وحي والوحي من سواد الملك للروح
الانسانية لا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد
به تصوير ما يتضمنه المخاطب في باطن المخاطب فيصير مثله فاذا عجز
المخاطب عن مس باطن المخاطب بباطنه مس الخاتم للشمع مثل نفسه
اتحد ما بين الباطن مسعرا من الظاهر فتكلم بالصوت او كتب او اشار

واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع
الشمس على الماء الصافي فانتقش لكن بالمنتقش في الروح شانه ان
يتبع الى الحس الباطن اذا كان قويا فيطلع في القوة المذكورة فيشاهد
فيكون الموحى اليه ليتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه
ثم يتمثل للملك صورة محسوسة وللكلام اصوات مسموعة فيكون الملك
والوحي ينادي الى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسية
شبه الدهش وللوحي اليه شبه الغشي لم يتسوى عنه لا تظن
ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط مسطح والكتابة نقش مرقوم
بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير
الحقائق والقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة
الروحانية فينبعث القضاء من القلم والقدر من اللوح اما القضاء
فيشتمل على مضمون امره الواحد والقدر فيشتمل على مضمون التنزيل بعده
سلوم ومنها يسبح الى الملائكة التي في السماء ثم يفيض الى الملائكة التي في السموات
ثم يفيض الى الملائكة التي في الارضين ثم يحصل المقدر في الوجود بما لم يكن فكان
فله سبب وان يكون المعدوم سببا بحصوله في الوجود فالسبب اذا لم
يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهي الى مبدأ يترتب عنه
اسباب الاسباب على ترتيب علمه فيها فلن يجد في عالم الكون طبعا
حادثا او اختيارا حادثا الا عن سبب ويرتقي الى سبب الاسباب
ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدئا فعلا من غير استناد الى الاسباب
الى الترتيب والتركيب فيستند الى المقدر والمقدر يستند الى القضاء
والقضاء ينبعث عن الامر فكل شيء بقدر فان ظن ظان انه يفعل ما يريد
ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او
غير حادث فيه فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول
وجوده ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل
حادث سبب ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه
ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فلا يخلو
اما ان كان اختياره للاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية وان كان
وجود الاختيار فيه بالاختيار فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي
الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الاول

وهو قوله تعالى القلم الاول
اما اللوح والقلم

الذي

الذي اوجب تسويب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الى اختيار حادث
عاد الكلام من الراس فتبين من هذا ان كل كائن من غير او من مستند الى الاسباب
المنبعثة عن الارادة الازلية كالادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او لشيء
عام كالاجناس والعام لا يدرك يقع عليه رؤية ولا يدرك بحاسة واما الشيء
الخاص فاما ان يدرك بالاستدلال او بغير استدلال واسم المشاهدة يقع على
ما ثبت وجوده في ذاته الخاصة نفسها من غير واسطة على الغائب والغائب
لا ينال بالاستدلال وما استدل عليه ويحكم مع ذلك بانيته بلا شك فليس
بغائب والمشاهدة اما بمباشرة وملاقاة واما من غير ملاقاة ومباشرة
وهو الرؤية والحق الاول لا يخفى عليه ذاته وليس باستدلال الخالق
على ذاته المشاهدة كماله من ذاته فان محله لغيره مغنيا عن الاستدلال
وكان بلا مباشرة كالماسة كان مريا كذلك الغير حتى لو جازت المباشرة
فتعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا او غير ذلك واذا كان في قدرة
الصانع ان يجعل قوة هذا الادراك في عضو اعني البصر الذي يكون بالبعث
لم يبعد ان يكون تعالى مرئيا بعد القيامة من غير تشبيه ولا تكييف ولا
مسامتة ولا محاذاة تعالى عما يشركون تمت من نسخة في غاية التمام

هذه الرسالة الشريفة المسماة بالوجودية من مؤلفات
خير اولاد خير البرية اعني كشاف الحقائق والمعاني
الامير سيد شريف الجرجاني رحمة الله عليه

درسه زين الدين

بسم الله الرحمن الرحیم

بدان وفقك الله تعالی وایانا که اصحاب بحث ونظر از برای
بیان وجود ذات در موجودات تمثیلی کرده اند وچنین گفته
اند که پوشیده نیست که اشیاء نورانی را در نورانیت سه
مرتبه است مرتبه اول آنست که نور وی مستفاد باشد از غیر
چنانکه روی زمین در مقابله جرم آفتاب روشن گردد به شعاع
ودرین مرتبه سه چیز باشد یکی روی زمین دوم شعاع
آفتاب که بروی افتاده سیم مقابله آفتاب که مبداء آن شعاع
باشد وهیچ شبهه نیست در آنکه این چیزهاء سه گانه
با یکدیگر متغایرند ودر آنکه زایل شدن شعاع از روی زمین
جایز است بلکه واقع است مرتبه دوم آنست که آن نور مقتضای
ذات وی باشد چنانکه آفتاب بدان تقدیر که ذات مستلزم
ومقتضی نور وی بود درین مرتبه دو چیز باشد یکی جرم آفتاب
دوم نور وی که در آن جرم است واین هر دو با یکدیگر متغایرند
وهرگاه که جرم آفتاب مستلزم نور وی باشد چنانکه مذکور
شد جدا شدن نور از آن جرم جایز نباشد مرتبه سیم آنست
که بذات خود روشن وظاهر است نه بنوری که زاید بر ذات
باشد چنانکه نور زیرا که بر عاقل پوشیده نیست که نور آفتاب
تاریک نیست بلکه آن نور بذات خود روشن است وظاهر است
نه بنور دیگر که بذات وی قایم باشد ودرین مرتبه یک چیز است

که بر خود بر دیدهای مردم ظاهر است ودیگر چیزها بواسطه
وی ظاهر میشود به آن مقدار که قابلیت ظهور دارند وهیچ
مرتبه در نورانیت بالاتر از سیم مرتبه متصور نیست وچون
این معنی در محسوسات متصور گشت بدانکه وجود نور
معنوی واشیا موجوده را در موجودیت بتقسیم عقل
همین سه مرتبه است مرتبه اول آنکه وجود وی مستفاد باشد
از غیر چنانکه مشهور است در ماهیات ممکنات پس درین
جا سه چیز باشد یکی ذات ماهیت ممکنه دوم وجود یکه
مستفاد است از غیر سیوم آن غیر که مفیض وجود بوده
است بدان ماهیت وشک نیست که انفکاک وجود از
چنین موجود به نظر با ذات جایز است بلکه واقع است
مرتبه دوم آنست که ذات وی مقتضی وجود وی باشد بر
وجهی که محال بود جدا شدن وجود از وی واین واجب
الوجود است بر مذهب جمهور متکلمان ودرین مرتبه دو
چیز باشد یکی ذات واجب دوم وجودی که مستفاد است
از آن ذات ومعلومست که انفکاک وجود از چنین موجود
به نظر با ذات وی محال باشد لیکن بنا بر تغایر ذات ووجود
تصور انفکاک ممکن است مرتبه سیم آنست که موجود
باشد بوجودی که عین ذات اوست نه بوجودی که مغایر
ذات ویست چنانکه حقیقت وجود زیرا که هیچ اشیا هی

نیست و آنکه حقیقت وجود در غایه دوریست از عدم و هیچ چیز را
از عدم این مقدار دوری نیست بدانکه نور را از ظلمت
دوریست در غایت و هیچ چیز را این دوری از ظلمت نیست پس
همچنانکه نور بذات خود نور است و محالست که نور مظلم
و تاریک باشد **حقیقت** وجود نیز بذات خود موجود است
و محالست که نیست باشد و درین مرتبه یک چیز باشد
که او بخود موجود است و دیگر اشیا با او موجود باشند
بقدر قابلیت چنانکه دانسته شد که نور بخود روشنست
و دیگر چیزها با او روشن شوند و از اینجا بنا بر اتحاد
ذات و وجود تصور انفکاک ممکن نباشد و هیچ مرتبه
در موجودیت بالاتر از این مرتبه سیم تصور نتوان کرد
و این حال واجب الوجود است بر مذهب اوایل **و مذهب**
صوفیه که ایشان را موحده خوانند و این جماعت اوایل بخود را
گفته اند که واجب الوجود وجود بحت است یعنی در واجب
الوجود دو چیز نیست یکی ذات و دوم وجودی که عارض
آن ذات باشد بلکه واجب الوجود محض وجود است
قایم بذات **و مذهب** صوفیه موحده در اتحاد ذات
واجب با وجود مشهور است و این مقدار که واجب الوجود
عین وجود است میان طایفه اوایل و طایفه موحده
متفق علیه است بنا بر آنکه بدیهه عقل جازم است بدانکه

واجب الوجود

واجب الوجود مشهور است را اعلی مراتب باشد چنانچه
هیچ مرتبه در موجودیت از آن اعلی و اقوی نباشد اگر مرتبه
بالاتر از آن باشد بواجب الوجود اولی بودی و دانسته
شد که مرتبه اعلی اقوی بموجودیت مرتبه سیم است که
وجود عین موجود باشد و بعد از آن اتفاق بدان مقدار
مذکور محققان طایفه اوایل که اصحاب بحث اند و دا
هبر ایشان در باب معرفت ربانی عقل است چنین گفته
اند که بدلالت عقل معلوم گشت که ذات واجب الوجود حقیقت
وجود است و هم عقل دلالت کرد که واجب الوجود حقیقت وجود
است و هم عقل دلالت کرد که واجب الوجود نشاید که امر کلی
باشد یعنی نشاید که امری بود که او را کلیت و عموم عارض
شوند شد زیرا که وجود امر کلی در خارج بی تعین صورت
نه بندد پس لازم آید که واجب الوجود واجب آید که مرکب
باشد از امر کلی و تعین و ترکیب واجب الوجود محال است
چنانچه مشهور است بلکه واجب الوجود باید که فی حد ذاته
متعین باشد یعنی تعین وی عین ذات وی باشد تا بهیچ
وجه در وی ترکیب و تعدد صورت نه بندد و باید
که واجب الوجود بذات خود قایم باشد زیرا که قایم بغیر
محتاج باشد بآن غیر و احتیاج بر واجب الوجود محالست
و چون مقرر شد که حقیقت وجود عین واجب است پس

حقیقت وجود نیز بذات خود متعین و جزئی حقیقی باشد
و قایم بذات خود بود و حق بقدر حقیقت وجود ماهیات
ممکنات را از قبیل محالات بود و ازین مقدمات معلوم شود
که اطلاق وجود بر غیر واجب الوجود مجاز باشد زیرا که
وجود نه عارض وی باشد و نه جزو و نه عین بلکه معنی
موجودیت اشیا آنست که ایشانرا با حضرت حقیقت وجود تعلقی
است و از آنحضرت بر ایشان پرتوست نه آنکه وجود بر ایشانرا
عارضست یا در ایشان حاصل است **اینست** آنچه ارباب تحقیق
با فکار عقل باینجا رسانیده اند **وطایفه** صوفیه موحده
میگویند که ورای طور عقل طوریست که در آنجا بطریق مکاشفه
و مشاهده چیزی چند منکشف و مشاهد میگردد که عقل از ادراک
آن عاجز است همچنانکه حواس از ادراک معقولات که
مدرکات عقل است عاجزند و در آن طور محقق شده که حقیقت
وجود که عین واجب الوجود است نه کلی است و نه جزئی
و نه عام و نه خاص بلکه مطلق از همه قیود است تا حدیکه
از قید اطلاق نیز معراست **بدان** قیاسیکه ارباب علوم عقلیه
در کلی طبیعی گفته اند و آن حقیقت در همه اشیا که موصوف
اند بوجود تجلی و ظهور کرده است باین معنی که هیچ چیز از آن
حقیقت خالی نیست که اگر از حقیقت بکلی خالی بودی اصلا
بوجود موصوف نگشتی و هرگاه که آن حقیقت ملحوظ شود باعتبار

که حاصل الوجود وجود مطلق است
و مراد از مطلق در اینجا آنست
که عارض ماهیت نیست بلکه بذات
خود است و تعلق بمعلول نیست
بلکه بذات خود متعلق است
و هر از تعلقات معلوم شود
م

کلی طبیعی

اطلاق

اطلاق که مذکور شد آنرا حضرت احدیت جامعه خوانند و هرگاه
ملحوظ شود باین اعتبار که هیچ چیز از قیود تعینات در مرتبه
ذات وی نیست و تعینات را باین نفی با وی ملاحظه دارند
آنرا حضرت احدیت صرفه گویند و چون آن ذات تجلی اول بمرتبه
اولا اسما و صفات تنزل کند او را حضرت واحدیه و حضرت
اسما و صفات خوانند و چون بتوسط اسما و صفات و سایر
اشیا که مظاهر اسما و صفات و مرایای ذات وی اند تجلی
و تنزل کند آنرا حضرت صانع المخلوقات گویند و مراتب مظاهر
و مرایا نامربوط و متفاوت اند و هر یکی بقدر قابلیت مظهر
بعضی صفات اند و نوع انسانرا قابلیت مظهریت آن مجموع است
وحدیث حضرت پیغمبر علیه السلام خلق الله آدم علی صورته اشاره
باین معنیست ای خلقه مظهرا لجمیع صفاته و هر حسن و کمالی که
در مخلوقاتست آن حسن و کمال صفات و ذات اوست چنانکه شاعر
گوید **شعر** ای حسن ترا بهر مقام نامی • وی از تو بهر گشاده
پیغامی • کس نیست که نیست بهره مند از تو ولی • اندر خور خود
بحر عذبا جامی • و هر نقصانی که در مظاهر باشد آن راجع به
قابلیت ایشانست **وطایفه** موحده گفته اند که آن ذات وحدانی
که حقیقت وجود مطلق است به قیود و تعینات اعتباریه در لباس
کثرت ظهور کرده و باین سبب دو وحدت حقیقی وی هیچ شایبه
کثرت و انقسام راه نیافت همچنانکه وحدتی که مبدا اعداد است

حضرت احدیه

در هر مراتب اعداد ظهور کرد و هیچ انتظام بر حقیقت آن راه
نیافت و همچنانکه در وهم کثرت بینهایت اعداد غیر وحدت
نیست و در کثرت موجودات بجز آن ذات وحدانی نیست
لیکن چون از تجلیات و تنزلات آن ذات قیود تعینات
اعتباریه با وی منضم گشت توهم تعدد و کثرت حقیقی
پیدا شد اما ظاهر اولو الابصار بر آنند که آن
کثرت اعتباریست و در آنجا امر حقیقی بجز آن ذات وحدانی
نیست و به تحقیق دانستند که با غیریت وحدانیت وجود
اعتبار محال باشد و هر غیری که در توهم آید خیال بود
چنانکه محققی گفته است **نظم** هر دیده که بر فطرت اول باشد
با آنکه نور حق بکحل باشد • بیرون ز تو هر چه بیند اندر عالم
نقش و دم دیده احول باشد **حکایت** ابن داعی را با صوفی
که دایم دم از توحید زدی صحبتی اتفاق افتاد با وی گفتم
که چون آفتاب طالع شود نور وی بر دیدهای سر غلبه
میکند چنانکه هیچ ستاره نمیتوان دید با آنکه ستارگان
سیار بالای افق موجودند پس چرا نشاید که نور الهی در دیدهای
دل غلبه کند چنانکه هیچ از مخلوقات نتوانند دید با آنکه
ستارگان موجود باشند به طریق حقیقت نه بطریق توهم
و خیال **و در جواب** گفت که این خیال در مرتبه عقل موجود است
لیکن ما را بمکاشفه و مشاهده محقق شده است که جز ذات

حق موجود نیست الا بطریق تخیل و مجاز پس آن احتمال
بیش ما اعتبار ندارد و تحقیق نزد ما آنست که شاعر بآن
اشاره کرده و گفته **نظم** بر عالم معرفت چه کردم گذری •
افتاد مرا ز راه وحدت نظری • پس طرفه حکایتی و نادر خبری •
یکدست و صد آستین و صد جیب و سری • فرمود که اسرار
توحید کما ینبغی در عبارت نگنجد و عقل را مجال ادراک آن
نباشد و افشای آن نشاید و اگر رمزی از آن اسرار گفته
آید باید که در لباس شریعت منطوی باشد تا اصحاب
ظاهر بر آن انکار نکنند و متنفر و مکفر نشوند و طلاب
یقین از آن محظوظ گردند و رغبت ایشان در جد و جهد
و اجتهاد و سیر و سلوک زیاده گردد **و حدیث** حضرت نبوی
صلی الله علیه و آله که کلموا الناس علی قدر عقولهم مقتضی این
طریقه است و کلام **مشایخ** کبار که افشاء اسرار بوبیت کفر
در وجوب کتمان سر توحید دلیلی است کافی و ما احسن ما قیل
قول صحیح آنست که این ابیات از آن امام تمام همام حضرت
زین العابدین است علیه سلام الله تعالی و علی آبائه الطیبین
الطاهرین **نظم** انی اکتم من علمی جواهره • کیلا یری الحق
ذو جهل فیفتتنا • و قد تقدم فی هذا ابو حسن • الی الحسین
و وصی قبله الحسنا • یا رب جوهر علم لو ابوح به • لقیل لی
انت ممن یعبد الوثنا • و لاستحل رجال مسلمون دمی •

بیرون اقبح ما یا تو نه حسنا • و در کلام بلاغت فرجام حضرت
امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه سلام الله مذکور است که در
سینهٔ من علمیست که اگر آنرا بر شمارم بر شما بر خود بلرزید
همچنانکه ریسمان دراز در چاه آب و بعضی صحابه کبار
رضی الله عنهم منقولست که از حضرت سید صلی الله علیه و آله
دو دعی در حدیث یاد گرفتیم و یکی بشما گفتیم و اگر دیگری را بشما
بگوییم این حلقوم ما را بخواهید برید و عاقل داند که
در این کلام اشارتیست بتصریح بآنچه آن روا نباشد
و این جهت است که هر که تصریح کرد در افواه مردود گشت انتهی
تمامی آن حکایت که میان آن صوفی موحد و این داعی گذشت
و این هنگام رجوع کردیم باصل سخن جماعتیکه ایشان بطریق
عقل سیر کنند بر سخنان صوفیه موحده اعتراض کرده
اند که چون واجب الوجود عین حقیقت وجودات و حقیقت
وجود به قول شما بر جمیع اشیا متجلی و منبسط است چنانکه
هیچ موجود از حقیقت وجود خالی نتواند بود پس لازم
آید که حقیقت واجب الوجود مخالط و ملابس اشیاء
خسیسه و قاذورات باشد و هیچ عاقل این معنی روا
ندارد و صوفیه موحده در جواب گفته اند که انقسام
و تکثر لازم نیست زیرا که شعاع آفتاب که بر روی زمین
افتاد آن شعاع به حسب ذات خود منقسم و متکثر نیست

بلکه

بلکه انقسام و تکثر بحقیقت آن زمین است بدلیل آنکه اگر
روی زمین را ملاحظه نکنند و ذات شعاع را با قطع نظر
از محل اعتبار کنند هیچ انقسام و تکثر متصور نگردد و جواب
ملابست و مخالطت از اینمثال معلوم شود پوشیده نیست که
نور آفتاب بر لعل و قاذورات واقع میشود و آن نور که بر نجاست
افتاد بخس نشد بواسطهٔ خست محل هیچ نقصان بآن نور
راه نیافت و آن نور که بر لعل افتاد هیچ چیزی بر وی نیفزود
و بلکه نور در هر دو محل بر حالهٔ و شرف خود است و نقصان
و شرف که متوهم میگردد راجع بآن دو محل است و اگر آفتاب
را نور بوجودات خسیسه نتافتی فیض وجود و نور بحسی
عام نبودی عام نبودی بلکه ناقص بودی حکایت دانشمندی
که بر طریقهٔ اهل کلام بود با دیگری که بر طریقهٔ صوفیه موحده
وقتی در مجلسی جمع شدند و مناظره در باب توحید در میان
ایشان واقع شد دانشمند اول گفت که بیزارم از خدایی که
در سلک و گره ظهور کند و آن دیگری گفت بیزارم از آن
خدایی که در سلک و گره ظهور نکند و آن حاضران مجلس
جزم کردند که یکی از این دو دانشمند کافر است و بعضی
از بزرگان سخن ایشان را چنین توجیه کرده اند که دانشمند
اول اعتقاد کرده بود که سلک و گره در غایت خست اند
و ملابست و مخالطت با ایشان نقصان تمام باشد پس

نشر زهر و شیر از منبع واحد
و همان نور است که منبع وجود

و مویا مکرا تاء علامه حلی علی الله مقامه
کرده و سلک کتاب النفس و صبح داشته از عموم نفوذ
وجود و ابت و اکمل نکاه ان اشارات و خصوص
نفوذ حب و انکار خصوص اهل بیت شیخ کشته از مخالفین
با بدحال نبود تا موجب ارباب شیخ کشته از مخالفین
موصوم موجب اینکه کرده و حسب قال الامام الطف عام
والنبوة الطف خاص تکان خلق الزمان من علاء
الامام تا ساقی ما تکارا اللطف العام شیر انکار
اللطف الخاص الاضا اشار الصادق علیه السلام
تعوله عن سلک الامام اصلا و ما ساو هو شرهم
و قال ایضا فی موضع لغو کتابه الکلیه الامامة
لطف عام والنبوة لطف خاص و قال فی موضع لغو شیر لطف
شیر اسماء الخاص و قال فی موضع لغو شیر لطف
الامامة اعم من لطف النبوة لقوله تعالی انما
انت منذر و لکل قوم هاد

مقصود و بحاز آن سخن که بنزدیک آن خدای که ناقص باشد
و دانشمند و هم اعتقاد کرده بود که در مخالفت هیچ تنافی نیست بر آن طریق که در اقتاب گفته شد و اگر در سلک
و گریبند طهیز نکنند فیض وجود حضرت حق جل جلاله و عم
نواله عام نباشد بلکه ناقص باشد پس مقصود وی نیز همین است
که بنزدیک از خدایی که ناقص باشد و شک نیست که ناقص
خدا نباشد پس بنزدیک ایشان از خدای تعالی نباشد
و گفتن هیچ یک لازم نیاید والله اعلم بمسائل الکرام لهم کریم

والحمد لله رب العالمین تمام احرج
الخلق الفقیر الحقیر محمد
بن عبد الحمید الشهیر
النخعی الحنفی

بیان مسئله معضله له قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم
نتوان گفت که جمیع امراض و آلام از حضرت عزت حق است
چه اوست که خلق اشیاء متضاده و ایجاد متقابلات و اغذیه
و اشربه متخالفه الخواص کرده است زیرا که تسبب که تناول
به اختیار بنده است و الا با بستن و قتل بسیف و قتل بزهر
قصاص و دیه مشهور نبودی فلا بد من التفصیل بدانکه مرض
و الم که وجود تسبب بی اختیار مریض و متألم بوده باشد آن مرض
منسوب بغیر مریض است و آنکه مع الاختیار بوده باشد منسوب
به مریض بدلیل آنکه چون زهر شلاذیذ تناول نماید و متوفی

تسبب

شود شرعا هالک است اگر عمدا بوده باشد و الا ناچی و مباح
و عدم اختیار عدم قدرت دفع است و آن بر دو نوع عدم
قدرت دفع است و آن بر دو نوع عدم قدرت دفع مطلقا
و بنا بر وجود موانع عدم قدرت مطلقا همچو نزول صاعقه و حصول
زلزله و نحوه و همچو تناول ضروریات در وقت اضطرار و غیر
اختیاری و بنا بر وجود موانع و این سه چیز است جهل بر
دو نوع است نسبت بمریض ممکن الازاله است و غیر ممکن هر
مرض که تسبب وی بوجه جهل بود به سببیت آن شی که
آن جهل قبل از این ممکن الازاله بوده باشد آن مرض منسوب بمریض است
و امکان ازاله آنست که دست دهد که کسی علم کند بدان چون نکرده
است کانه که نسبت باختیار وی بوده است کالجهل باحکام
الفرایض پس معرفت مقدمه طب که معرفت خواص اشیاست
فرض علی الکفایه باشد همچو معرفت فقه قوله تعالی فلولا نفر
من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا
قومهم اذا رجعوا الیهم و قوله صلی الله علیه العلم علمان علم الابدان
و علم الادیان و اگر غیر ممکن بوده باشد یعنی دست ندهد
که کسی علم کند بدان آن مرض منسوب بخدا است تعالی شانه
زیرا که آدمی جاهل مخلوق و در این ماده کسی علم ممکن پس
تسبب باختیار وی بوده باشد و کذلک امراض که تسبب
به وجه خطا به اختیار بنده است فلهذا کلفنا بقولنا ربنا

لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ذكره ذلك جار الله العلامه
قدس الله روحه **سخن اولیا** نشان آنکه تو عبادت با خلاص
میکنی یعنی نه قصد اجرت بلکه جهت ادای حق عبودیت
آنست که فرضا اگر هاتف غیب آواز دهد و گوید فلانی
را خدای عز و جل از جمیع تکالیف سرعی و عقلی معاف داشته
است چنانچه عمل صالح اگر نکنند ثواب نمیدهد و عمل
صالح اگر نکنند عقوبت نمیکند تو در ادای عبودیت
هیچ تقصیر نکنی و به هیچ وجه مرتکب عصیان نشوی
و از حالت اولی هیچ تغیر نکنی کما کان النبی صلی الله علیه وآله
بعد از نزول طه ما انزلنا علیك القرآن لتشقی و ایضا
اگر آن از دو شنوی نیز هیچ تغیر نکنی بلکه در هر دو
حالت ترقی کنی در عبودیت و امثال هذا ما ورد فی
خاطری قال النبی صلی الله علیه وآله وسلم انه لیغان
علی قلبی وانی لاستغفر الله فی کل یوم سبعین مرة وفی
روایة اخری انی لاستغفر الله فی الیوم مائة مرة **اقول**
ان اذیال النبوة اعلی واطهر من ان تتلوث بالمعصیة
وانما کان استغفاره صلی الله علیه وآله من رؤیة الطاعة
واقول بل من رؤیة وجوده کما قیل اذا ما قلت ما اذنبت
قالت محبیة وجودك ذنب لا یقاس بها ذنب والسلام علی
تابع الهدی **مسئله ۶** هر تناولی که در بدن

وهذا

انسان

انسان تاثیر کند از جنس کیفیات اربع که آن تاثیر مبین نشود
الا بتکرار تناول یا بکثیر مقدار آنچیز را گویند که در
درجه اولاست و اگر تاثیر متبین شود ولیکن مضرت نکند
به تکثیر گویند در درجه دوم است و اگر مضرت کند ولیکن
هلاك نکند الا بتکثیر گویند در درجه سیوم است و اگر هلاك
کند در درجه چهارم والسلام هذا آخر تحقیقه قدس سره

رسالهٔ مسماة بالاسکندریه للبیضاء قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم وما النصر الا من عند الله
الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی سیدنا محمد وآله اجمعین
در سهور سنهٔ حق عشر و ثمانمایه اسکندر بن عمر شیخ
بن امیر تیمور کورکان از اصفهان کس فرستاد بشیراز
نزد سید سعید زین الدین علی المشهور به سید شریف
و از و سوال کرد که مقصود از آفرینش چه بوده و آفریده
اول چیست و ترکیب روح با جسد چه گونه است و منازل
ایشان بر چه وجه است و ثواب و عقاب چگونه تواند
بود و فرشته چیست و شیطان کیست و غرض از صراط
و سوال و میزان چیست و معراج و بهشت و دوزخ و اعراف
چیست و معراج حضرت رسالت صلی الله علیه وآله چگونه
بود و وقوف چیست و او در چند فصل جواب نوشت و بالله
التوفیق بر مقتضای فرمان سند که حضرت سلطانی جلالی
جلد الله ملکه کلمه چند از اقوال اصحاب ظاهر و تاویل
بدان وجه که مسموع بود مکتوب گشت با وجود قصور ادراک
و قصور عبارات میدانست که چون بدان حضرت معروض
گردد التفات فرمایند بارعایت مذهب مشایخ کبار رضوان
الله علیهم که در آخر مکتوب مسطور است **فصل اول** در بیان

عذر

عذر جهت قصور ادراک و عبارت اکابر علما بحث و فکرت
تصریح کرده اند بر طریق تامل و نظر و مباحثه حقایق اشیا
و احوال آنرا بر سبیل اجمال توان دانست و بر سبیل تفصیل
نتوان و برای معنی مثالی تنبیه کرده اند که بمشاهده معلوم است
که سنگ مغناطیس نه آهن را میرباید و اگر همه دیگران
جهان در ربایب سالها اندیشه کنند ایشانرا این مقدار
معلوم و محقق شود که در سنگ مغناطیس خاصیتی است
که در دیگر سنگها نیست و این علمیست اجمالی و دل آدمی با علم
اجمالی خالی از دغدغه و تردد نباشد که آیا کنه حقیقت
آن خاصیت چیست و مناسبت آن خاصیت با آهن چگونه
است اگر کسی خواهد که تنگر کند و آن خاصیت و مناسبت
ویرا دریابد بر وجهیکه هیچ اشتباه نماند و خاطر آرامیده
گردد میسر نشود و اصحاب ریاضات و مکاشفات را با یکدیگر
در تفاصیل کیفیات مخالفات بسیار است و هر طایفه
از ایشان بر طایفه دیگر انکار کرده اند و از اینجا معلوم است
که دانستن کنه حقایق اشیا و تفاصیل آن بغایت مشکل است
و اطلاع حقیقی در زیر دار غربت که حیات دنیاست متعذر است
و اگر کسی را از اهل ریاضت حقانی به طریق کشف و الهام ربانی
چیزی معلوم شود عبارت وی از تفهیم آن معنی بر تفصیل
بینی قاصر باشد **فصل دوم** در آنکه مقصود از آفرینش

احوالرم

نعوذ الله من شرور انفسنا ومن شر ما یعمل الشیطان الرجیم
فی الفارسی
غلط نتوان کفت از سنگ مغناطیس هیچ
در حاوی الرشید از کنه دین چو زدم زنی

که آنرا باعث و سبب و فایده و حکمت خوانند چه بود
و بیان آنکه کدام مقدم است جماعتی از محققان گفته‌اند
که چون ذات موجود حقیقی در غایت کمال و نهایت جمال
است آن ذات خداست که جمال و کمال خود را جلوه فرماید
و در آیینهٔ مظهر صفات خود آنرا مشاهده کند از این جهت
در این مراتب مظاهر نامحصور تجلی نمود و هر خوبی که
در مخلوقات است مجموع جمال اوست که ظاهر شده است
در لباس مظاهر و هر ناخوبی که در میان است از نقصان
قابلیت ایشانست و خلاصه این سخن آنست که هر کمالی را
جمالیست معنوی و هر جمالی را کمالیست معنوی و تمامی جمال و کمال
بتکمیل است و تمامی جمال بظهور چه هر کمالی که با وی تکمیل
نیست در وی شایبهٔ نقصانست و هر جمالی که ظهور نداد
بی مقصود نباشد و ذات باری سبحانه از شوایب نقصان
و مقصود مبراست پس لاجرم نشاید که بی تکمیل و ظهور
باشد و از این جهت حکمت و ثمره آفرینش تکمیل مصنوعات
بعد از امکان و ظهور کمال جمال آن ذات بوده باشد و در کتب
کلام و حکمت مبرهن گشته که هر چه مقصود و فایده فعل
باشد آن مقصود در علم فاعل مختار مقدم بود بر آن فعل
و در وجود متاخر چنانکه از مثال ضرب جهت ادب ظاهر
میشود **فصل سیم** در بیان آفریده اول که نام او حقیقت

مظاهر

وهذا

طایفه

طایفه از بزرگان گفته که عقلا را معلومست آنکه تا قوت
سلطنت و حشمت پادشاه نباشد که به خودی خود در همه
کارها مباشر شود و جزئیات و محقرات احوال را به خود
ضبط کند بل مناسب آنست که یکی را از خدام که به رشید
و کاوفطنت و قوت ضبط و کفایت موصوف باشد بر این کار
تعیین کند و امور سلطنت و رعایت رعیت با و مفوض
گرداند تا او بفرمان پادشاه و مقتدی این کار گردد و هر چه
از امور عظام باشد به خود مباشر شود و در کارهای
دیگر نواب تعیین کند و هر یکی از نواب برای کارهای خود کار
کنان معین سازد تا مجموع امور مملکت بر آنوجه که مراد پادشاه
باشد و نهاد اوست مضبوط و مرتب گردد و این ضبط و ترتیب
از پادشاه باشد لیکن بر دست کارکنان و کاشتکان
بی واسطه و به واسطه و چون این معلوم شد هیچ شبهه
نیست که حضرت واجب الوجود در غایت عزت و عظمت
و بی نیازیست و ممکنات که در وجود و کمالات خود محتاج
بغیر ند بنا بر مراتب بسیار است به حسب شرف و خست
پس لاجرم آنحضرت نباشد که بتهیهٔ آن مراتب به خودی خود
مباشر گردد بلکه مناسب آنست که یکی را که شرف وی بیشتر
باشد اختیار کند و متالیا امور مملکت بر وی مفوض سازد
و او نیز به آن ترتیب که گفته شد کارکنان بی واسطه و به واسطه

بتهیهٔ

وحدیث مقصد موجودات از صحیح و هر
مخزن صنایع الله والخلق صنایع نامیده‌اند
است

ساخته کرداند چون فرشتگان سماوی و ستارگان که
از عالم علوی اند و چون طبایع عنصری و صور نباتی
و نفوس و قوای انسانی که در عالم سفلی اند و اینها را
فرشتگان ارضی خوانند و هر یکی را بکاری متوجه کرداند
و ضبط ممالک سلطان حقیقی بجای آورد بر آنوجه که لایق
حضرت صمدیت و فرمان وی باشد و ضبط این مجموع به حقیقت
واجب الوجود کرده باشد لکن باحسن الوجوه وجون
جوهر اشرف است از عرض که محتاج ویست و مجردات لامکانی
که مستغنی اند از ماده جسمانی اشرف اند از مادیات
که محتاج اند به مکان از پنجهت صوفیه و حکما میگویند که اولین
آفریدگان جوهریست لامکان مجرد از ماده جسمانی که خلعت
وجود اول یافت و رسید از حضرت عزت و بواسطه وی
به دیگران و این جوهر را صوفیه خلیفه اعظم خوانند که خلیفه
الله است فی ارضه و سمایه لا فی ارضه فقط و حکما عقل اول
گویند و آنچه ثالیس ملطی از توریة نقل کرده است که حق جل
جلاله اول جوهری آفرید و در وی نظری به هیبت کرد
آن جوهر بگداخت و آب گشت و از آن آب دیگر مخلوقات
آفریده شد حکما گفته اند این سخن توریة رمزی و اشارتیست
بان جوهر که عقل اولست و بواسطه او وجود دیگر مخلوقات
است و اطلاق لفظ عشق بر اولین آفریدگان اگرچه

مناسبست

مناسبست زیرا که وی عاشق جمال خالق و موجد خود است
بر وجهی که هیچ وی گویا عشق است لیکن این نکته پسندیده
است و بعضی صوفیه وجودیه لفظ عشق را اطلاق کرده اند
بر وجود مطلق که حقیقت منزه از تعلیل است و مراد ایشان از آن
حضرت باری سبحانه است که در هر مرایت مظاهر تجلی نموده است
و او عاشق است بر ذات خود در پنجا عشق و عاشق و معشوق
یکی باشد چنانکه حکما در علم باری تعالی بذات خود گفته اند
که علم و عالم و معلوم یکیست و تغایر بحسب اعتبارات است نه
بحسب ذات و مراد از عشق در استعمال عموم الناس محبت
مفرط است و این از قبیل عرض است و محتاج است بمجالیس
اولین مخلوقات نتواند بود و از صاحب شریعت صلوات
الله و سلامه علیه در باب اولین مخلوقات سه عبارت
مرویست یکی آنکه آفریده اول قلمست و دوم آنکه عقل است سیوم
آنکه نور وی است و ارباب تاویل گفته اند که مراد از این سه
عبارت یک چیز است زیرا که آن جوهر مجرد که گفته شد
از آنجهت که ذات خود را و مبدا خود را تعقل کند او را
عقل گویند و از آنجهت که نقوش علوم در سایر مصنوعات
به توسط اوست او را قلم خوانند و از آنجهت که کمالات
حضرت رسالت پرتو آن جوهر است او را نور حضرت محمدی
علیه السلام گویند و اصحاب ظاهر این تاویل را قبول نمی کنند و میگویند

که مراد آنست که اولین قلمها آن قلمیست که بحکم خدای تعالی قدرا
نوشت و اولین عقلها آن عقل است که حق تعالی او را امر
فرمود باقبال و ادبار و او بجای آورد و مخصوص باعزاز
و اکرام گشت و اولین نورها نور محمدیست صلی الله علیه و آله و سلم

فصل چهارم در باب آنکه ترکیب روح با جسد چه گونه است
و تفاوت بر چه وجه است بیشتر اصحاب بحث بر آنند که عالم
دو نوع است یکی عالم مکانیست که او را عالم شهادت و عالم
صورت و خلق خوانند و این عالم اجسام و اعراض است که
قابل اشارت حسیه اند و در وجود این عالم بحثی نیست دوم عالم
لامکانیست که آنرا عالم غیب و عالم معنی و امر گویند و این
عالم مجردات است که قابل اشارت حسی نیستند و مجموع فرشتگان
مقرب که آنرا ملاء اعلی گویند و حکما عقول خوانند و فرشتگان
سماوی و ارواح بشری که حکما آنرا نفوس ناطقه خوانند
از این عالم امر اند در وجود این عالم خلافست اکثر متکلمان
عالم لامکانی را انکار کرده اند و میگویند که همه فرشتگان
و ارواح انسانی از قبیل جسم و جسمانیند و بر قول این طایفه
روح آدمی در بدن باشد و ترکیب و اختلاط میان ایشان
بر آن وجه بود که میان سایر جسمانیات است لکن این قول مرجوح
است و بر قول محققان متشرعه و حکما جسد آدمی مرکب است
از چهار عنصر که خاک و آب و دو غالب است و از این جهت

ازین دو عنصر

و روح آدمی لامکانیست

این دو عنصر در قرآن مصرح است و آن دو دیگر بلفظ جاء
مسنون و کالفخار فرموده است و روح آدمی لامکانیست
پس در بدن نباشد لکن تعلق دارد به بدن چون تعلق
عاشق بمعشوق آنکه کمالات روح و لذات وی موقوف است
بتصرف در بدن و استعمال حواس ظاهره و باطنه و چون
روح در غایت لطافتست و بدن در کمال کثافت و تعلق میان
ایشان بعید بود باری سبحانه بحکمت و تقدیر اسباب میآرند
از اختلاط بدن بخار لطیف که آنرا اطبا روح حیوانی خوانند
و به عروق و شرایین در همه بدن ساریست و روح آدمی
اول تعلق بآن بخار لطیف گرفت و بواسطه وی متعلق و متصرف
شد در مجموع بدن چنانکه مغناطیس بواسطه خاصیت جسمانی
در آهن تصرف میکند و بجانب خود می کشد و در نباشد که
روح انسانی بواسطه خاصیت روحانی در بدن تصرف میکند
و اگرچه در بدن نباشد و مراد از ترکیب روح با بدن همین
تعلق است که گفته شد نه آنکه میان ایشان اختلاط و امتزاجیست
چنانکه میان آب و خاک می باشد و بر قول حکما هرگاه که آدمی را
در رحم مزاجی حاصل شود مناسب روح انسانی آن روح از
مبدأ فیاض حقیقی که ذات حقست به توسط عقول حادث شود
و متعلق به بدن گردد و چون مراتب امزجه در اعتدال نوع
انسانی متفاوتست از این جهت ارواح فایضه بحسب صفا

و نورانیت و ذکا و فطنت متفاوت باشد پس روح آدمی پیش
از بدن وی موجود نباشد و آیه ثم انشاناه خلقا آخر
مشعر است باین معنی که صریح چندان نیست و هرگاه که این مزاج
از صلاحیت تعلق خارج شود آن تعلق منقطع گردد و مفارقت
روح از انقطاع تعلق پس مقارنه روح با جسد و مفارقت
وی نه بطریقیست که در جسمانیات باشد که از جایی بجایی
روند بلکه مقارنه و مفارقه میان ایشان معنویست لکن
قوت وهمی انسانی که شیطان داخل است و تابع حواس ظاهره
است امثال این امور معنوی معقوله را نمیتواند یافت و از این
جهت قبول نمیکند و دل آدمی را بواسطه تشویش دایما در این
باب اضطرابی می باشد و تسخیر وهم میسر نشود الا بکثرت
ریاضت و توجهات که کدورت وهم را از دیده دل زایل گرداند
و یا بکثرت ملازمت معقولات و اطلاع بر اکاذیب وهم چنانکه
در کتب نوشته اند و اشارتی بدان خواهد آمد جمعی از حکما
اشراقی می گویند که ارواح بشری قدیم اند نه حادث و پیش
از این ابدان با بدانی دیگر متعلق بوده اند و ایشان قایل
بتناسخ اند و مذهب ایشان مستدل است چنانکه مشهورست
در باب ثواب و عقاب و مجموع عقلا از متشرعه و غیر ایشان
متفقند در آنکه روح آدمی بعد از مفارقت بدن باقیست و او را
ثواب و عقابی هست و درین باب خلافی نکرده اند الا شرذمه

قلیله

قلیله که خالی از تحقیق و تدقیق بوده اند و ملتفت نیستند
اما آن ثواب و عقاب جسمانی که در شرع وارد است ظاهر است
و اما ثواب و عقاب روحانی که پیش صوفیه و حکما ثابت ایشان
گفته اند که ثواب لذتی و بهجتی و شادی و راحتیست مر روح را
و عقاب المی و محنتی و غمی و حسرتیست مر او را هرگاه که روح
آدمی در زمان تعلق به بدن مبدا و معاد خود را بر آن مقدار
که استعداد اوست بشناخت و اعمال پسندیده و اخلاق
مرضیه حاصل کرد و از کدورات صفت بشریه دور گشت آن
روح بکمال علمی و عملی آراسته شده از نقصانات خلاص یافت
پس چون تعلق وی از بدن منقطع شود و روح بذات خود
پرواز و خود را متصف به کمالات یابد و آن علم الیقین
که مبدا و معاد در زمان تعلق بعین الیقین مبدل شود
و حضرت مبدا حقیقی را که نور الانوار است با سایر موجودات
نورانی که فرشتگان مقرب اند مشاهده کند آنرا سروری
و ابتهاجی حاصل شود که در وصف نگنجد و ما لا عین رأت
و لا اذن سمعت بظهور پیوندد و آن اخلاق و صفات
حمیده او در لباس حور و قصور و ولدان و سایر نعمتهای
بهشتی که در شرع وارد است بروی هویدا گردد و بعضی از
مرتاضان که تعلق روح ایشان ضعیف شود پرتوی از آن لذات
درین حیات بدیشان رسد و عبارت ایشان از تقریر کنه آن

عاجز آید و دانستن این حالات به طریق ذوق و وجدانی
میسر میشود و طریق بحث را اینجا زیاده نصیبی نباشد و لذات
عاشق را از شمایل معشوق صوری بآن لذات روحانی اندک
مناسبتی باشد و پوشیده نیست که هرگاه که حسن و کمال معشوق
مجازی زیاده بود لذات و بهجت از مشاهده وی مضاعف
گردد و از اینجا معلوم شود که چون جمال معشوق حقیقی بنهایت
فرح و لذت در مشاهده آن بینهایت باشد و شک نیست که
مراتب آدمی در معرفت مبدأ و معاد کمالات حقی نامحصور است
پس از این جهت لذات روحانیان مراتب بسیار باشد و هر یکی
از ارواح بمرتبه لذة خود برسند اینست رسیدن هر کس
بمرتبه و منزله روحانی خود به حسب علم و عمل و آیت للآخرة
اکبر درجات و اکبر تفضیلا اشارتست باختلاف این مراتب
و اگر روح آدمی را در زمان تعلق اعتقادات باطل و اخلاق
ناپسندیده حاصل گردد و بکدورات سیئات بیشتر شود
بعد از مفارقت بدن از درگاه عزت صمدیت محجوب ماند
و در ظلمات اوصاف بشریه که نقصان روح اند مبتلی و متألم
گردد و از جهت فوات لذات چه که در دنیا بدان معتاد بوده
است متحسر باشد و طالب آن بود و اخلاق و صفات رذیله
او در کسوت مار و کژدم و آتش سوزان و سایر عقوبات
که مذکور است در شریعت بر وی ظهور کند و چون روح در

غایت

غایت لطافت است محنت و عقوبت وی در غایت شدت بود
و از آلام و عقوبات جسمانی زیادت باشد همچنانکه لذات
روحانی به حسب نقصانات و تعلقات با لذات جسمانی
متفاوت باشد و هر یک از ارواح ناقصه بمنزله و مرتبه عقوبت
خود رسند بر آن قیاس که ارواح کامله به مراتب لذات رسیده
اند **فصل پنجم** در باب فرشته جمهور متشرعه گفته اند
که فرشتگان اجسامی اند لطیف چنانکه اشاره رفت و ایشان را
پر و بالست چنانکه ظاهر آنست و آنکه میگویند فرشته به طرفة
العینی هزار ساله راه را میرود از قدرت خدای تعالی عجیب
نیست که مخلوقی را چنین توانایی بخشد و اصحاب علم هیئت
گفته اند که در آسمان مدار زمانی که آدمی بلفظ واحد تلفظ کند
فلک اعظم یک هزار و هفتصد و سی و دو فرسنگ قطع کند
و این سخن نیز غریب مینماید و اگرچه سخن او غریبتر است و آن
کسانکه پیش ایشان فرشتگان را مکانی اند به امر خدای تعالی
در اشیا تاثیر میکنند و افعال غریب و عجیب از ایشان صادر
میشود چنانکه حرکت کنند و از جایی بجایی روند نه مراحم را بود
و در لامکانی متصور نبود ایشان میگویند که امثال این عبارت
که هزار ساله راه میرود رمز و اشارتست به قوت و توانایی
فرشتگان بافعال بدیعه مستغربه و از قبیل تصویر لامعقولات
در لباس محسوسات تا در افهام متمکن و روشن گردد و بمثابه

آنست که گویند از فرشته بفرمان خداء تعالی فعل صادر
میشود که در ثوابت همچنانست که در طرفة العینی هزار ساله
راه را قطع کرده باشد و چون وهم انسانی وجود مجردات لا مکانی
و توانایی ایشانرا بر جنس افعال منکر میباشد از برای دفع
وی حکما تصوری کرده اند بر نهج که آن سوزنی که به
مغناطیس او بخته میشود خاصیت وی میگیرد و از وی به
سوزنی دیگر پرتو میرسد بحیثیتی که سوزنها بیکدیگر او
بخته میشود و در عالم امر که لا مکانیست هیچ دوری و حجاب
متصور نباشد چنانکه در عالم اجسام است پس جمیع مجردات
مقرب دایما حضرت نور الانوار را که واجب الوجود است مشاهده
میکنند و از انوار صفات آنحضرت پرتوی دایمی بریشان میرسد
و بسبب آن پرتو از ایشان افعال عجیبه غریبه صادر میشود
و در آن صدور احتیاج بحرکت و آلات نیست بلکه ارادهٔ ایشان
در آن صدور کافیست همچنانکه در صدور فعل آنحضرت واجب
الوجود احتیاج بحرکت نیست و ارادت وی کافی است و جبرئیل
از جمله فرشتگان مقربست پیش جمهور متشرعه
او نیز جسم باشد چون دیگر فرشتگان و شکی نیست که جبرئیل
علیه السلام در مذهب ایشان بطریق رسالت و بعثت جهت دعوت
پیش غیر انبیا علیهم السلام نرود زیرا که بعث از برای دعوت
خلق انبیا اند و اما رفتن او پیش غیر انبیا بر اینطریق ظاهر

وهذا

ممنوع

ممنوع است و حکما میگویند که جبرئیل از عالم امر و لا مکانی است
نه از عالم خلق و جسمانی و او عبارتست از عقل عاشر که عالم
عناصر را بر خالق به او مفوض است و او را عقل فعال خوانند
و هرگاه که بسبب حرکات افلاک و اوضاع کواکب در مادهٔ عنصر
بسیط و مرکب استعداد و قابلیت چیزی پیدا شود از عقل فعال
آن چیز بوی فایض گردد و عقل وحی انبیا و تعلیم ایشان و افاضهٔ
کمالات بریشان غالبا بتوسط این عقل بنا بر اتصال معنوی
میان ارواح انبیا و میان این فرشته مقرب **فصل ششم**
در میان مردم مشهور و معتاد است که چون کار نیکو و فایده مند
از ایشان صادر میشود آنرا بتوفیق خدای تعالی نسبت میکنند
و شکر میگذارند و اگر کار بد و ناپسندیده ظاهر میشود آنرا
نسبت به وسوسهٔ شیطان کرده او را لعنت میکنند
و در ظاهر شریعت وارد است که شیطانرا از آتش آفریده
اند و او را تصرف در آدمی بطریق وسوسه و اغوا می
باشد و این معنی مخالف اعتقاد متشرعه نیست زیرا که معتزله
میگویند که افعال اختیاری آدمی را خالق و موجد آدمیان
اند یعنی خدای تعالی در آدمی قدرت آفریده و زمام اختیار
باو داده تا او باختیار خود افعال اختیاری خود را ایجاد کند
و بدین مذهب میشاید که خدای تعالی مخلوقی از آتش بآفریند
و او را قدرت بر وسوسه و اغوای آدمی بدهد و زمام

اختیار بدست او بهند تا او در ایشان باین وجه تصرف
کند و آن تصرف فعل باشد صادر از آن مخلوق به اختیار
وی چنانکه فعل اختیاری عباد صادر است از عباد با اختیار
ایشان و اشاعره می گویند که افعال اختیاریه عباد و اختیار
ایشان مجموع آفریده خداست ایشان محل و قابل آن افعال
اختیاریه و اختیارند و ازین جهت محلیت فعل و اختیار
را بایشان نسبت کنند پس ازین مذهب نیز میباید که
حال شیطان بر نهج باشد و آن فعل و تصرف که از وی در
آدمی پیدا شود بحقیقت مخلوق خداء تعالی باشد و شیطان
مظهر آن افعال بود و ازین جهت افعال با و منسوب باشد چنانچه
آدمی مظهر و محل افعال خود است و آن افعال منسوب است اگرچه
حقیقتا مخلوق خداء تعالی است اینست سخن بر طریقه متشرعه
و اصحاب ما و بر چنین میگویند که شیطان و ابلیس عبارت
از قوة وهمیست که تابع حواس محسوساتست و عالم معقولات
را منکر است و آدمی را دایما به جانب لذات حسی و شهوات
جسمانی می کشد و با قوة عقل در محاربه و منازعه است و هرگاه
که روح آدمی متوجه حضرت ربوبیت شود ابلیس و هم از
برای آنحضرت مکان و جهت و مقدار طلب میکند و عقل برو
رد میکند و آنچه در شریعت وارد است که فرشتگان آدم
را سجده کردند و ابلیس نکرد اشارتست بآنکه همه قوای جسمانی

که فرشتگان

که فرشتگان ارضی اند منقاد روح آدمی اند الا قوة وهمی که
روح را گردن نمی نهد و حکم عقل را تسلیم نمیدارد و گاه گاه بر
عقل غلبه میکند همچنانکه در شب تاریک اگر شخصی در خانه
تنها باشد یا بشد عقل میگوید که جماد است و از جماد نباید ترسید
و هم میگوید که این سخن راست است لکن از زیت میباید ترسید
و چندان ترس بر آن شخص حاصل افتد که او را تحمل نماند و شاید
که او را از آن ترس انحراف مزاج شود و بواسطه آنکه قوت وهمی با
قوتیست جسمانی در بدن این چنین تصرفیست قوی او را
نسبت کرده اند که از آتش مخلوقست زیرا که هیچ جسم را از
عناصر اینچنان تاثیر نیست که آتش راست **فصل هفتم** در صراط
و سوال و میزان اکثر طوایف متشرعه این امور را حمل بظاهر
کرده اند که صراط جسریست بر دوزخ باریکتر از موی و تیزتر
از شمشیر که بر آنجا باید گذشت و سوال رسیدن فرشتگانست
به فرمان خداء تعالی از بندگان اعمال ایشان را و اثبات کردن
بر ایشان آن اعمال را که فرشتگان نوشته اند در نامها میزان
ترازوییست که سنجیده شود بان اعمال بندگان و طایفه از
متشرعه گفته اند که مراد از میزان رعایة عدلست در خرابی
اعمال چنانچه هیچ تفاوت واقع نشود و حکما بطریق تاویل میگویند
که در حکمت عملی مقرر شده است که آدمی را سه قوت است یکی
قوت نطقی برای ادراک اشیا و تدبیر بدن و آنرا نفس ملکی گویند

دوم قوت شهوانی از برای جذب ملایم و انرا نفس بهیمی حیوانی
گویند سیم قوت غضبی از برای دفع ناملایم و انرا نفس سبعی خوانند
و هر یکی ازین قوی یا در افعال خود سه مرتبه است چنانکه در کتب
مشروح است افراط و تفریط و توسط و هر دو طرف مذموم است
و طریقه راست و پسندیده حالت متوسط است انچنانکه هیچ
طرفا صلا مایل نباشد بلکه در حاق وسط باشد و رعایت این
حالت در غایت صعوبت است و به منزلهٔ آنست که گذار از
دشواری بر چنان جسر باشد که وصف کرده شد و جمعی از
صوفیه گفته اند که صراط استقامتست در احوال و اقوال و افعال
و مال این عبارت راجعست بانکه گفته شد و بالجمله تاویل صراط
مستقیم مشهور است و در تاویل میزان چنین گفته اند که اثار
اعمال نیک و بد و کبیره و صغیره در روح آدمی ثابت است
و هر یکی را به حسب عمل شادی و یا المی است و حال هر یکی بر وی
روشن است و دفع متصور نیست پس همچنانست که اعمال وی را
یکیک در نامه نوشته اند و بر وی عرض کرده اند و پرسیده
و اثبات نموده بر وجهی که نفسی از ان نتوان کرد تاویل میزان
چنانست **فصل هشتم** در بیان دوزخ و بهشت و اعراف
در قرآن مذکور است که دوزخ را هفت در است و هر دری را
طایفه ایست که از انجا در آیند و مشهور است که بهشت را
هشت در است ارباب تاویل میگویند که حواس مدرکه در ظاهر

پنج است چنانکه معلوم است و در باطن دو اند و سه دیگر از
باطن مدرکه نیست بلکه معاون آن دو اند به حفظ یا تصرف
و هر یکی ازین هفت حاسه مدرکه ادمی را بجانب محسوسات و لذات
حسیه میکشد پس هرگاه ایشان عقل را مسخر خود گردانند
تا باین عالم اجسام و لذات و عوائق گیرد و از عالم ارواح غافل
شود و فراموش کند هر یکی ازین هفت دری باشد که مردمان
بان در بدوزخ در آیند و عقوبت کشند و هرگاه که عقل
حواس هفتگانه را مسخر گردانید و در تحصیل کمالات علمی
و عملی بر نهج صواب استعمال کند ازین هفت حاسه با عقل
به هم هشت در بهشت باشد و ادمی را بلذات روحانی
رساند و تاویل عدد طبقات دوزخ و بهشت چنین کرده اند
که عناصر بسیطه چهار است و مرکبات عناصر سه چنانکه معروف
و عدد افلاک نه است پس هر روح که از عالم عناصر که عالم
سفلیست در نگذشت و ترقی نکرد به عالم افلاک که عالم
علویست و درین عنصریات هفتگانه سفلی که منزله درکات
اند گرفتار شده فرو ماند آن روح در طبقهٔ باشد از طبقات
هفتگانه دوزخ و هر روح که عروج به عالم علوی کرد و بر
طبقهٔ از طبقات هشتگانه افلاک مستعلی شد در طبقه باشد
از طبقات بهشت زیرا که عرش عبارت از فلک اعظم است سقف
جنت است چنانکه در حدیث آمده است و لذات وی درین حالت

در دیدار نور الانوار و سایر مجردات مقرب باشد و آن
لذات زیاده از نعمت جنت است و لذات آنست پس این کس
را مرتبه باشد فوق طبقات بهشت و قوله تعالی فلا تعلم نفس
ما اخفی لهم اشارتست باین مرتبه دکر **فصل پنجم** الاعراف
و اعراف بیش اهل ظاهر عبارتست از بلندیها که بر بالای سور است
در میان بهشت و دوزخست و بر آنجا اقوامی باشند که در
عمل قاصر بوده اند تا آنوقت که ایشانرا اجازت دخول جنت
شود و اصحاب تاویل میکویند که ارواح متصف بفضایل علمی
و عملی در طبقات بهشت باشند تا در مرتبه که فوق از طبقات است
چنانکه مذکور شد و ارواح مسخنه به رذایل عقاید و اعمال
کرفتار در دکات دوزخ باشند یا اسفل سافلین و ارواحی
که از فضایل و رذایل خالی اند ایشانرا نه لذت بهشت باشد
و نه عقوبت دوزخ پس آن ارواح در مرتبه باشند میان
بهشت و دوزخ و اعراف اشاره بآن مرتبه است **فصل ششم**
در باب معراج حضرت رسالت صلی الله علیه و آله جمهور امت از
سلف و خلف کفته اند که عروج به جسم بود و طایفه بر آنند که
بروح بود و موید این قول است آنکه در روایتی آمده است
و هو نایم و در روایتی دیکر بینا انا عند البیت بین النایم و
و اهل حدیث میکویند که دو معراج بوده است یکی بروح
در خواب پیش از بعثت و دیکر بجسم در بیداری بعد

از بعثت

از بعثت و در احادیث صحیحه مشهوره ذکر براق و جبرئیل
هست لکن هیچ یک از تندی کردن براق و مدد کردن جبرئیل
و باز ماندن براق بر سیدن آسمان و باز ماندن جبرئیل نزدیک
رفرف در این احادیث مذکور نیست و اکرچه در بعضی روایات
ضعیفه موجود است و بر تقدیر نیکه این امور نیز بصحت
پیوندد و تفسیر قصه معراج جسمانی در بیداری چنانکه پیش
اهل ظاهر است آنست که تندی کردن براق دلیل است بر آنکه
کسی دیکر بر و نشسته است بلکه این مرکب خاصه محمد مصطفی
صلی الله علیه و آله است تعظیم وی را و مدد کردن جبرئیل دلیل است
بر آنکه این فرشته با وجود کمالات بسیار خدمت کار حضرت
رسالت است چه معتاد آنست که خدام پادشاه را مدد کنند
در حالتی که مرکب انتیاد ننماید و این حکم بر مذهب اهل سنت
است و امامیه ظاهر است که ایشان انبیا را تفضیل کرده اند
بر ملایکه و تفریع بر مذهب معتزله آنست که چون پادشاه شخصی
را اعزاز و اکرام کند یکی از مقربان میفرستد که با وی تواضع
کند و او را سوار سازد و اکرچه مرتبه آن مقرب زیاده باشد
و بر هر دو مذهب چون جبرئیل بمنزلی برسد که از برای وی
مقرر است بر حکم پادشاه حقیقی ناچار بایستد و آن شخص از
وی بکذرد تا به پادشاه رسد و ماندن براق از آنجهت
باشد که او را قوت صعود و استعلا بر آسمان هفتم نباشد

وتاویل معراج روحانی در خواب که طریق حکماست مبیناست
براین مقدمه مشهور که امور معنویه معقوله پیش روح
در خواب مصور میشوند به صور محسوسات همچنانکه علم
ودین بصورت لبن وعسل وچون این مقدمه معلوم شد
هیچ شبهه نیست در آنکه روح انسانی در معرفت ربانی
وحقایق اشیا محتاج است به حواس ظاهره وباطنه واین
مجموع بمنزله مرکبی اند که او را بمنزل ومقصد رساند
وتسخیر این حواس بر وجهیکه معین وی باشد در تحصیل
میسر نشود الا به مدد ومعاونت فرشته که متصرف است
در عالم عنصر وافاضه وتکمیل ارواح بشری به حکم خالق بدو
مفوض است واو را حکما عقل فعال خوانند ودر لسان
شرع جبرئیل گویند چنانکه گذشت از جهت آن حواس
مسخره که وسیله وصول اند به مطلوب حقیقی در صورت
مرکب تمثل یابد روح مقدس آنحضرت ظهور کردند وچون
طبیعت حواس آنست که بجانب محسوسات مایل باشد از معرفت
حقایق اشیاء ووصول به عالم ارواح وتقرب بحضرت صمدیت
مانع شود این معنی معقول در لباس تمثل مرکب براق بر
روح ظاهر شد وچون تسخیر حواس معاونه معنوی جبرئیل
بود این معنی بر روح مبارک وی محسوس شد حسی که در کوب
میباشد پوشید وباز ماندن براق به رسیدن آسمان هفتم

وهذا

صورت این معنی باشد که حواس که قوای جسمانی عنصری اند
اگرچه آلت ومعادن ومرکب روح اند در وصول به مقصود
کنی معاونت ایشان منتهی میشود وبعد از انتهاء معاونت حواس
کمالات فایض بر روح محض موهبت باشد وسیر بادراک خاص
نباشد وانتهای معاونت حواس باسمان هفتم اشارت باینکه
تاثیر سبعه سیاره در عالم عناصر واستعداد ماده آن
بسیار وظاهر است به خلاف کواکب ثوابت که حالا ایشان
بر نوجه نیست پس لاجرم قوای جسمانی در ماده عنصری اند
تعلق ثبات دارند تا فلک وحل پیش معاونت نتواند
کرد واما قصه رفرف اخضر خضر که ضوء وی بر ضوء آفتاب
غالب بود ورفرف فرو گذاشته شد وسید صلی الله علیه وآله
برانجا برداشته شد تا بعرش رسید وعجایب بی نهایت
مشاهده کرد وتاویل چنین کرده اند که چون در آسمان
هفتم معاونت حواس نماند وسیر در نور دیده شد جذبه
که محض موهبت بود رسید وآن روح قدسی را به جانب بالا
کشید به خوبترین واسانترین وجهی پس ازین جهت آن
جذبه که امر معنویست در صورت آن بشری که در غایت زیبایی
است نزد دیدن رایی روح مصور گشت وباز ماندن آن جبرئیل
در مقام ظاهر است وبر مذهب جمع که اشاره بآن رفته
که کمالات وی در معرفت اگرچه بتدریج وکسبیت می شاید که زیاده

شود بر کمال فرشته با آنکه کمال فرشته دفعی و جبلیست
و هر کس که بیشتر وی فرشتگان مقرب در کمال نمایند بر آدمی
میگویند که سید صلی الله علیه و آله فرمود که آن رفرف اخضر
که من بر وی بودم گاه مرا بالا بردی آنچنانکه گویا مرا می پرانند
و گاه فرود آوردی چنانکه گمان بردی که مرا در بالا فرو می افتم
و در روح این حالت اشارت باشد با آنکه آدمی در کمال ترقی
و تنزل می باشد و کمال فرشتگان مقرب ثابت است بی تغیر
زیاده و نقصان پس حق سبحانه و تعالی این حالت مصاحبت
نباشد **فصل یازدهم** در وصیت مشایخ احکام شریعت با فهام
خواص و عوام میرسد و هر را آنجا منفعت می باشد و اظهار
و تشنید آن احکام موجب رفعت و دولت و نیک نامی دنیا
و آخرت میگردد و احوال طریقت را خواص فهم میکنند و بآن
منتفع میشوند و بیشتر عوام انرا منکر می باشند پس سخنان
طریقت در لباس شریعت ادا باید کرد تا هر کس از آن حظ
خود برند و فایده بردارند و هیچ کس را در آنجا مضرت نه
و اما حقیقت که محض وحدتست در عبارت نگنجد و هر کس
که متوجه شود که اثبات توحید کند اثبات خود کرده باشد
در توحید کردن و از آنجا بعدد آدم آید پس محض توحید
نباشد چنانکه مشهوداست و هیچ سخن در توحید حقیقی میسر
نشود و اگر کسی خواهد که آنرا اثبات کند چنان باشد که

به سراب بیابان حقیقت آب حیوانرا روشن میگردانند
و این خیال فاسد است و تصور باطل بود و مقصود از تقریر
بزرگان راه دین و واصلان مراتب یقین در باب توحید
تشویق طالبانست نه بیان حقیقت آن و در یافتن مرتبه
حقیقت بر وجه استمرار در دار آخرت میسر شود لکن در این
حیات بر بعضی از اصحاب ریاضت که از بدن بکلی منخلع شده
اند لمعه از آن مرتبه چون برق خاطف ظهور کند و اشاره
ایشان در توحید از آنجا نمایی گردد تمت رساله المسماه
بلا سکندر بحمد الله تعالی

وهذا

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

ای پیدا تر از هر پیدا وای آشکارا تر از هر هویدا ای تو
با پنهانی سازگار و پنهانی چون پیدای آشکار نه پیدایی
ترا از پنهانی میان و نه پنهانی ترا از پیدایی کران ای هستی
که هیچ در هستی تو فرو نماند و هیچ نیستی هستی ترا نشاید
نسبت هستی تو با نیستیها کل یوم هو فی شان و نسبت نیستیها
با هستی کل من علیها فان یگانگی تو در ازل و ابد بر یک قرار
منزه و مبرا از اضافت و نسبت اندک و بسیار آن کیست
که ترا داند تا بر تو ثنا خواند هم سپاس تست که حضرت
عزت ترا سزاوارست و ستایش تست که در جناب تو
برکارست و درود و سلام حضرت پاک و پاکان حضرت
تو بر روان خاندانت کما ابیت و شاهد و ما رمیت اذ
رمیت نقطه بدایت جمال کنت نبیا و آدم بین الماء والطین
و دیده نهایت کمال ولکن رسول الله خاتم النبیین ناظر
لقد رای من آیات ربه الکبری و سامع فاوحی الی عبده ما اوحی
محرم سرای اسرار صدد صفت اصطفا محمد مصطفی و صد
هزاران هزار آفرین بر اهل بیت پاک با آیین و یاران گزین
او که صف بیشین و صنف گزین و لا تبتد باد جان عزیز
این کتاب که سماست بحق الیقین فی معرفة رب العالمین
حضرت عزت از خزینه غیب بدین ضعیف مسکین کرامت

فرمود

فرمود و مشتمل بر هشت باب با نزای درهای بهشت و هر
بابی از و مشتمل بر حقایق و دقایق و لطایف و ترتیب ابواب
این است باب اول در ظهور ذات حق تعالی و بیان مقام
معرفت باب دوم در ظهور صفات او تعالی و بیان مقام
علم باب سیم در مظاهر و مراتب آن و بیان مبداء باب
چهارم در وحدت وجوب او تعالی شانه باب پنجم
در ممکن الوجود و کثرت باب ششم در تعین و حرکت
و تجددات باب هفتم در حکمت و تکلیف و جبر و قدر
باب هشتم در معاد و بیان حشر و حقیقت فنا و بقا
بر صاحب بصیرت پوشیده نیست که مبداء جمله مشکلات
و معضلات نظری و ماده اختلاف موحد و متکلم و حکیم
منحصر است درین ابحاث از فضل باری تعالی درین کتاب بحد
یقین رسید بروش عقل و ذوق و بتصدیق هر حقیقتی
از حقایق و اثبات هر دعوی از دعاوی دو گواه عقل
و نقل اعنی برهان واضح و قرآن ناطق قایل گشتند سبیل
مطالعه کننده بعد از تحصیل علوم عقلی و نقلی استعداد
این نوعست از ذوقیات و دیگر شرط تجرید باطن است
از اموردعاوی و خلاص از ربقه تقلید و ترک شکوک
من یجادل فی الله بغیر علم و یتبع من اضل الله علی علم
و تامل بسیار از هر بحثی از ابحاث که در النساط غایت

احتضار آمد و در بعضی از معانی ستر و اخفا مقصود والله یحکم
بیننا و بینکم وهو خیر الحاکمین **باب اول** در وجود ذات
وجود حضرت عزت تعالی و تقدس که تمام معرفت مشتمل
بر حقایق **حقیقت** هستی حق تبارک و تعالی پیدا تر از هستیهاست
که او بخود پیداست و پیدائی هستیها بدوست الله نور
السموات والارض **حقیقت** دلیل هستی او بحقیقت جز او نیست
که هیچگونه کثرت را بهستی او راه نیست و دلیل را از هستی
ناگزیر بود او لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید **حقیقت**
هستی او تعالی نمایندهٔ خود است که نمایند کی حقیقی جز او هستی
نیاید افی الله شک فاطر السموات والارض **حقیقت** هر بینی
که هست بصر بود که بقوت یا بفعل مدرک هستی خود است
بل الانسان علی نفسه بصیرة و آن مستلزم ادراک مطلق
است که عام روشن تر از خاص بود و فی انفسکم افلا تبصرون
حقیقت ادراک هستی حق که اعرف و اظهر است مقدمست
بر ادراک نفس که نفس از عالم امر است والله غالب علی امره
و ازین جهت نسیان خود مستلزم نسیان نفس فرمود
نسیان بعد از معرفت بود نسوا الله فانسیهم انفسهم **تمثیل**
ادراک مبصر بی واسطه نوری دیگر چون شعاع صورت
نبندد با آنکه شعاع از غایت ظهور در آن حالت غیر مرئی
نماید تا طایفه انکار آن میکنند نوری که بواسطهٔ ادراک

شعاع

شعاع بود بر آن قیاس باید کرد نور علی نور یهدی الله لنوره
من یشاء **تبصره** معرفت حق تعالی ذات را فطرتی که
وجود منبع کمالات و فطرت قابل تغییر نیست فطرة الله
التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم
حقیقت چون موجودات از واهب الصور احسن الصور
آورده الذی احسن کل شیء خلقه صورت احسن
بدین ظاهر است و آرایش آن دین و اسلامست صبغة
الله و من احسن من الله صبغة و صورت احسن نفس
و معرفت و آرایش آن ایمان اولئک کتب فی قلوبهم الایمان
فرع هدایت عام لازم معرفت الذی خلق کل شیء ثم
هدی **نتیجه** توجه بمقصد حقیقی تابع هدایت و کل
وجهة هو مولیها **حقیقت** معرفت و هدایت و توجه
جزوی و کلی با عارضه تعین منتج شوق بود از جهة و جذب
از جهت کلی و ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها **حقیقت**
باز جذب و شوق و محبت ارادی موجب حرکت بطوعست
که ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعین **نتیجه** حرکت
مجذوب سوی جاذب جز بر خط مستوی که صراط مستقیم است
صورت نبندد که آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم
دستور تعدد حرکات و طرق بر وفق تعینات عدمی غیر متناهی
و کل شرعة و منهاجا **سری نازک** محیط خطوط طرق نیطه

- نفس از عالم امر است
ولعله ان الکلیة المنتقشة
المعبر عنها بالنفس الناطقة والروح
القدسی والامر الالهی النازلة
خطبه صلوات الله علیه انا امر
الله والروح فی نفس وکیانه
قال الرحمن فزاد بی

هستیها جز هستی که عین هستیست که جناب مقدس او از
کثرت مبراست والله بکل شیء محیط حقیقت جهت امریست
نسبی متوجه محیط بهر کدام جهت که حرکت کند سوی محیط
بسیط باشد قل لله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم
وجه الله ان الله واسع علیم نتیجه شوق محبت بواسطه
بعد و حجاب یقین افتضای ذلت امنی عبادت کند ان
کل من فی السموات والارض الا اتی الرحمن عبدا لازمه
عبادت از عابدی که بتعین او عدمیست بهر طریقه که واقع
شود مخصوص گردد بذاتی که تعین او هستی بود وقضی ربک
الا تعبدوا الا ایاه وجمله عابد حق باشند وکل له عابدون
وکل له قانتون آیت ظهور این امور شامله از ادراک و معرفت
و شوق و هدایت و توجه و حرکت و عبادت بحسب کثرت
و قلت تعینات و رتب ظهور وجود بود و از این جهت در
بیشتر از مواضع تعبیر از نطق عام باعتراف موجب تسبیح
فرمود که از صفات سلبیست که وان من شیء الا یسبح
بحمده حقیقت چون در مظهر انسانی رتبت بی نهایت رسید
و صفات و اسماء بکلیه در و ظاهر شد اعتراف بنطق خاص
و بصفت اضافی صادر گشت واذ اخذ ربک من بنی آدم من
ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا
بلی جواب سوال مقدر انکار منکر عارضیست و از این جهت باذن

وهذا

وتوضیح

اشارتی

اشارتی زایل میگردد و باعتراف فطری می آید ولئن سالتهم
من خلقهم لیقولن الله حقیقت گفته شود بر وفق معاش بود
مبداء ما ترى فی خلق الرحمن من تفاوت در معاش یا رحمن
آخرینا والآخره حکم کلی وسعت رحمتی کل شیء باب دوم
در ظهور صفات صفات حق تعالی و بیان تمام علم چون
محقق شد که ادراک هستی جزوی کلی هستیها را ضرورتست
بباید دانست که وقتها ادراک هستی کلی مظهر و آیینه
ادراک کلی جزوی بود و این تمام معرفتست نفس اولم یکف
بربک انه علی کل شیء شهید سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم
حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید
و من عرف نفسه فقد عرف ربه بیان این تمام است و گاه بعکس این بود
که تمام علمست و آیات سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسکم
افلا تبصرون مبین این معانیست بلکه بیشتر آیات تنزیل
و اخبار و آثار در این قسم وارد است از آنکه با فهام اقربست
و مستلزم ادراک ادراکست که حکمت بعثت آنجا که بیان
کرده شود انما انت منذر کلا انها تذکره حقیقت نفس
ادراک فطری یعنی معرفت بسیط قابل تنکر نیست که تحصیل
حاصل محال است بلکه تنکر حجاب آن میگردد و از این جهت
فرمود لا تنکروا فی ذات الله بلکه محل تنکر ادراک
ادراکست بواسطه آیات و بدین سبب تنکر را با آیات
حواله فرمود که و یتفکرون فی خلق السموات والارض وقل

بدانکه مراد از آیات الله منظور آیات
قرآن و احادیث مقدسه نبوی و انوار
اطهار آیات مدد و اولیا بعالم الانوار
علیهم صلوات الله زیرا که ایشان
عالم امر و ملکوت اند و اینکه
بذلک الاشارة الی مقدمة
الادراک

انظروا فی وقل انظروا فی ملکوت السموات والارض حقیقت
ادراک چیزی یعنی معرفت غیر از ادراک ادراکست نه ادراک
بسیط یا ایها الذین امنوا امنوا دیگر زیادت ونقصان
ایمان بلکه حقیقت ایمان که تصدیقست نه مقصود مجرد همچنانکه
درین مقام بود لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم قاعده سبب
وحکمت تکوین وایجاد باصطلاح طایفه وتجلیات وشهودات
وظهورات باصطلاح این قوم ظهور رتبه وجود ادراک
ادراکست واز انکه ادراک بسیط فطریست وتحصیل
حاصل محال وفرض وغایت آنست که صور کلی که در نفس
وجود مرکوزاست بواسطه حواس که بمثابه آیینه اند
بر صورت جزویات را مطابق گردد وادراک دوم
حاصل شود وتتابع جزویات که در مقدمات بالقوه
آید بفعل آید واعتراف جوارح واستقامت حاصل
گردد واقم وجهک للدین حنیفا فطرة الله اشارتست
بدان وعلم الیقین بمرتبه عین الیقین وحق الیقین رسد
وازینجهت در تنزیل امر بتفکر ونظر وتذکر مکرر وموکدست
وتفکر ممدوح قل انظروا فی ملکوت السموات والارض
حقیقت محل غلط ومحال اضلال همین ادراک ادراکست
که نسبت وجود با عدم یعنی ظهور در مظاهر محل امور عدمی
واعتباریست آنچنانکه در تمثیل صورت وآیینه گفته شود

واختلافات

واختلافات امم وشعب مذاهب وجهل مرکب ازین مقام است
واذا ذکروا لا یذکرون واختلافات را یاد ادراک فطری
باید بیست کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین
مبشرین ومنذرین فاختلفوا تمثیل چون آتش در سنگ
وآهن وسبوه درخت در دانه وآب در زمین وصفا در
آهن علم وایمان در نفوس مرکوزند واخراج آنرا استنباط
آیینه علم جز تذکر نیست ولقد یسرنا القرآن للذکر لعلهم
یتذکرون حقیقت آنچنانکه نفس ادراک که معرفتست
مقتضی عبادت اضطراری ورحمت عامست ادراک
ادراک که علمست مستلزم عبادت اختیاری وسیر وسلوک
ورحمت خاص است وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون
فایده ومظهر این رحمت همچنانکه مظهر رحمت عامست
که بالمؤمنین رؤف رحیم حقیقت مبدا این نوع از کثرت
عبادت وبعد عدمیست که تنظیم امر نسبتست که کثرت
محقق گردد واین سبب بیتین که تمام وحدتست وکثرت
حقیقی ساقط میگردد واعبد ربک حتی یاتیک الیقین
حقیقت واصل کامل در وقت استغراق تمام معرفت
اگر علم بر دارند از دهگزر که حواس داخلی وخارجی
حاصل میشود ومحجوب گردد لن ترانی ولکن انظر الی
الجبل نوع چون متنزل شود جهت ارشاد وتکمیل

بحسب مرتبه کمال وصال ما بآیت نزول کند اعلی منزل
او آیت کبری بود و بیان وحدانی آن جز بطریق احاله
ممکن نشود فاوحی الی عبده ما اوحی حقیقت غایت علم
نیل ادراک ادراک عدم ادراکست چه مدرک حقیقی غیر
متناهیست و علم متناهی و این عدم ادراک ادراکی بود
بی ادراک ادراک و ادراک و عدم ادراک و درین مشهد
حیرت و استغراق مدرک بود در مدرک و از آن وجه
که با عدم ادراکست بجهل و غفلت ماند و صاحب این
حال از این وجه مستور گردد و یحسبهم ایقاظا وهم رقود
سر غازک بعد از این حال نسبت که از مقام کثرت و شرک
خفیست مرتفع گردد و فنای مدرک انجا که هست ظاهر
شود و تبدل الارض غیر الارض و تطوی السماء کطی السجل
للکتب باللوازم از انتثار کواکب و تکوین آفتاب و غیر آن
حال گردد و ندای حقیقی ازلی و ابدی بگوش هوش هستی
سالک رسد که لمن الملک الیوم و از خلای فنای حقیقی مدلی
خیزد که لله الواحد القهار تمثیل عقل را این شهود
بمثابت محسوسات حسیست بنسبت با حسی دیگر با چون آنکه
بدلست بنسبت با الوان یا طبیعت یا موزون بنسبت
با موزونات طبیعی چون شعر و اصول موسیقی از آنکه تعرف
او بواسطه نسبتها سبب خفیست از اشخاص و انواع

وهذا

کلیات

ادراک عالم امر

کلیات و این جمله امور نسبیست از عالم خلق است ادراک
عالم امر و رای اینهاست فکیف ادراک مالک خلق و امر
که از جمله منزه است الا له الخلق والامر تبارک الله رب
العالمین دمز از شکنای این مقام است لا یسعنی فیه
ملک مقرب ولا نبی مرسل فرمود لو اطلعت علیهم لولیت منهم
فرارا ولملئت منهم رعبا دمز غازک کمال نبوت از روی
نبوت بکثرتست فانی اباهی بکم الامم یوم القیمة و بختم ولایت
در وحدت که لا یسعنی فیه ملک مقرب و اگرچه قوت نبوت
بحسب قوت ولایتست که نور او بمثابه نور قمر که از آفتاب
که از نبوت مستفادست لیکن مخالفت از وجه وحدت
و کثرت آنست که و تری الشمس اذا طلعت تزاور عن کهفهم
ذات الیمین و ذات الشمال نکته سدا ولایت غیر نبی
نبوتست و سدا نبوت نبی ولایت قل ان کنتم تحبون
الله فاتبعونی دقیقه باشد که ولی غیر نبی از خاصیت
متابعت بمقامی رسد که از ولایت نبی بدو فیض رسد
و اتحاد با غایتی انجامد که نبی از وجه نبوت محض در
بعضی امور تابع وی شود و بحقیقت متابعت خود کرده
باشد در مرتبه دوم و حینئذ باثبات مخالفت در غیر
نبوت خاتم النبیین اتفاق افتد هل اتبعک علی ان تعلمنی
مما علمت رشدا و هذا فراق بینی و بینک دقیقه از سعت

دایره ظهور خاتم النبیین که مظهر اسم رحمن است وان غایت
کمال نبوت وصفای مظهر است و ولایت تام بظهور آمد
با جمیع مخالفات دایره طرق گشت وسعادت در متابعت
او عد منحصر شد وصورت مخالفات احکام افتاد صور
بر یک قرار گرفت ومجتهد احکام اگرچه مخطیست شیب گشت
وما ارسلناک الا رحمة للعالمین دقیقه چون عارف بدین مقام
متحقق گردد بیمن از ولایت بی واسطه دیگر استفاضت نبود
کذا اکنون از مرشد خارجی مستغنی گردد که تصرف خارجی
جهت ریاضت نفس است وصفت نفس عارف آنست که وکلهم
باسط ذراعیه بالوصید و دیگر مرشدی برای دلالت
و هدایت سلوک است وحال عارف ضلال وحیرت در مقام
بی بصر و بی نطق است ومن یضلل فلن تجد له ولیا مرشدا
سری نازک ادراک ادراک بنا بر غلبه بطون از شدت
ظهور مسماست بظاهر و حق وادراک وعدم ادراک بنا
بر غلبه بطون از شدت نسبت مسمی بباطن وخلق هو
الاول والآخر والظاهر والباطن سر سر ظهور وجود است
و وجودی عین وجود است که غیر جز عدم وعدمی نیست
وعدمی همچنان عین عدم است که واسطه میان وجود
وعدم نیست وظاهر وجودیست وباطن عدمی پس آنچه
نزد محجوب خلق است در واقع حق است خلق است که هر دنی

اساس

وهذا

وغاظ

محجوب

محجوب و مخلوق متنبه است والله غالب علی امره حقیقت
اظهار ظاهر کرد واو ظاهر ترست از هر ظاهر واخفای
باطن کرد واو باطن ترست از هر باطن که ظهور وبطون
از حقیقت بخلاف ظهور ظاهر وبطون باطن پس
او ظهور ظاهر بود وبطون باطن وظهور در حقیقت
متحد اند والله مع الله فایده بنا بر آنکه صورت ظهور
هر ظاهر بوجود است وهستی ظاهر تر هر ظاهر است پس
هستی از نسبت هستیها اول وباطن است ونسبت ظهور
خودش ظاهر واخر هو الاول والآخر والظاهر والباطن
حقیقت دیگر ظهور وقیام مفهوم هر یکی از اول وآخر
واز ظاهر وباطن بدان دیگر است متضایفانند بلکه ظاهر
عین باطن است چون اعتبار بطون کنند وباطن عین
ظاهر است چون اعتبار ظهور کنند ودر هویت که سماء
هوست وغایت انطماس تعینات حسی ووهمی وخیالی
وعقلیست وقاهر مجموع تعینات متناهی است وهو
القاهر فوق عباده حقیقت حقایق هو بحقیقت هویتی
را سزاوارست که مستغنا از غیر ومغایر وجود نیست
هر ذات را که هویت از غیر بود یا مغایر وجود باشد
لذاته هو هو نشود بل هو لغیره بود هو الله الذی لا اله
الا هو نکته دو جسم های هو جامع دو مفهوم نوع ذات

لا هو

وانفالست من بینهما برزخ اعنی الصفات چون باسم
ذات که لفظ الله است پیوندد یک جسمی گردد
ونسبت واضافت مرتفع شود ثم ذرهم لطیفه حقیقت
هویت غیبت پوشیده تر بود از مفهوم ظاهر وباطن
واول وآخر ازین جهت تعداد این صفات ختم فرمود
بهو وهو علی کل شیء قدیر تنبیه انچه مفهوم این دو روشنی
است ازین آیت اگر نوشته شود ظاهر زیادت از
یک مجلد آید قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد
البحر قبل ان تنفد کلمات ربی حقیقت ظاهر وباطن واول
وآخر چون غلبه ظهور تنزل کرد وبعقل از ظهور وبطون
عالم شهادت ودنیا وآخرت ظاهر گشت ووجه نسبت
این دو اسم با بیداء مظهر صفات مقابل گشت چون
رضا وغضب ولطف وقهر وبسط وقبض واز شایبه
تعلق بعقل میپوشد تدبیر وصفات جمالی وجلالی
تبارک اسم ربک ذی الجلال والاکرام وان وجهی دیگر اعنی
ظهور در فعل نسبتیه یافت بنور وظلمت وایمان وکفر
وروح وجسد خلق الموت والحیوة وجعل الظلمات
والنور حقیقت در مظهر کلی که نقطه آخرین محیط
مراتب وجود ست آنچنانکه ترا روشن کرد وهر دو وجه
بر وفق نقطه اول مجتمع گشت که مرکب بود از غایت سفل

وهذا

وبدانکه مراد از کلمات مطوفات وردات
صحیفه مرویه از ائمه وسیدالرسل صلوات
الله علیهم الواراطهار وعالم ارواح اسرافیل
که فروع کلمه کبرا ست

مرکز وعلو محیط اعنی عنصر خاکی وروح اضافی واین
سبب سجودی وخلافت را سزاوار آمد که وعلم
آدم الاسماء کلها ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی
خاتمه ظهور این کامله یکانگی او بود که ختم ونوع آخرین
است مقصود اظهار ست از انکه علت غایی بوجود
ذهنی مستند ست وبوجود خارجی متاخر که تحت الآخرون
السابقون باب سیم در مظاهر ومراتب آن وبیان
مبداء مقدمه شدت ظهور مدرک مانع ادراک بود
بمثابتی ظلمتی که از ادراک قرص آفتاب بدید رسد واضله
الله علی علم دیگر ادراک ادراک جز بواسطه امری
داخلی یا خارجی حاصل نشود که آن آیات آفاق وانفس
است ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار
لآیات لاولی الالباب دقیقه نماینده هر روشنی که از
غایت روشنی او مانع ادراک بود تا چیزی از آن بوده
پوشاند واو را نماید اگر بجملگی نماید نماینده
نماید مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة
الزجاجة حقیقت پس شاید که چیزی با دیگر یعنی
عدم مطلق نماینده روشنی بود با روشنی یعنی عدم
ممکن نماینده روشنی بود با روشنی یعنی عدم ممکن نماینده
روشنی وی گردد چون آیینه نسبت با قرص آفتاب

السمع الی عیسی علیه السلام بقوله فاضها
ویعوضه من روحی الی المعاد للاحیی
الغایبین فی عنده وانفع الاحیی
المقصده بالاذار المتواره عن
الانوار اما اراد الله والروح

والمحو عدم ادراک الادراک

سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم قاعده تقابل میان
نمایده و نموده جهت نمایش ضرورتست و تقابل هستی
جز بهستی نیست والله الغنی وانتم الفقرا حقیقت نمایده
تا نیست بعضی از تعینات خود که مسماست بتجلیه بعضی
موصوف نگردد و نماید کی از و یابد بلکه بحقیقت نمایده
خود آن نیستیست غایت ما فی الباب آنست که در بعضی
از صور آن هستی قایم بود بهستی اعتباری که آن نیستیست
و بضرورت هستی جز هستی نبود لیکن نه بر سبیل حلول
و اتحاد و یا از انکار که این جمله دو هستی است با یکدیگر
بلکه وجه تقابل و تضاد و وجود و عدم خلقتک من قبل
ولم تک شیئا مثل ظلمت ضد نورست و ترکیب میان
دو ضد محال و ظلمت که ضوء دوم است از این دو حقیقت
حاصل میشود الم تر الی ربک کیف مد الظل قاعده حقیقت
ضدا اعنی هستی و تقابل اگرچه نماید کی را نیست با مظهر
کافی آید لیکن نسبت نظاهر که ادراک ثابتست مر حقیقت
خودش را از مظهر بواسطه تعاکس که ورت میان ثابت
آینه مثلا همچنان شرطست تا عکس دوم صورت بیننده
و در مسمهد اسرار ناگفتنی بسیارست انی خالق بشرا
من طین فاذا سویته ونفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین
لطیفه انی خالق اشارتست بشرف بعلت قابلی و بشرا

صوری

صوری و من طین بمادی فاذا سویته ونفخت فیه من روحی
فقعوا له ساجدین بعلت غایی و علت شرف هر کی نوشیده
نیست وذلک ذکری للذاکرین حقیقت کلی نهایت ظهور
مراتب کلیات و اختلافات ذاتی بر نوع آخرست یعنی
انسان که ایجاد بعد از نوع جزد را صناف انواع واقع
نمیشود و آن بحقیقت اظهار بالقوه بفعلست نه مبداء
ایجاد بعد از آنکه تنزل حقیقت از مقام کلی بجزئیات
اعیان ثابته بجزئی هویت با تمام رسید عدم محض بود
و بعد از آن ظلمت و کدورت بود و در صحیح که بیان ایجاد
عالم می فرماید بدین معنی تصریح فرمود که آدم را در جمعه
بعد از عصر آفرید روز شنبه یعنی بعد از دو چیزی بنا
نرسید بدین سبب که یک وجه او ظلمانی عدمی بود انعکاس
از و آمد و حامل حقیقت ظهور جز او نشاید و حملها
الانسان انه کان ظلوما جهولا حقیقت امر عام از حیثیت
مفهوم اگرچه بکلی نزد یکتر بود لیکن خاص از حیثیت جمع
نماید که اولست که هر چه عام راهست خاص راهست
وهو الذی انشاکم وجعل لکم السمع والابصار حقیقت
ظهور وجود حقایق اسما که نسبت کمال مراتب وجودند
در افعالست که شیون و تجلیات حقایق با مراتب
تعینات تجدد ظهور کلی میپیوندد و باز ظهور جملی بر

هو الناس بعد کما قال الرازی
هو الروح والطبع فلذا الذی
والدس محمد السلمی الهمدانی
المولوی
آدم و حوا کی بدکه آفتاب
سرشت موجود است زاسیداد

جمله آن در حقیقت انسانست که واحد کثیر و فرد جامع
جامعست خلقکم من نفس واحدة و علم آدم الاسماء کلها
و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء حقیقت
چون روی آیینه را تسویه و تعدیل تصفیه و تکمیل بانجام رسد
متوجه وجه باقی شود که غرض و غایت ایجاد و سبب
و کلیت او بی توهم حلول و اتحاد مستغرق شود و او مالع
ادراک صورت حقیقت بی صورت گردد که نفخ روح اشارتست
بدان بواسطه شود و میان غیر و وجه باقی و خشم فرق
از ویست و بره آید او را خلیفه نام و محل اعتراض
گردد که اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء فایده
چون بقرب مخصوص گردد متوجهات را سجود آید فسجد
الملیکة کلهم اجمعون تمثیل هوا گرچه لطیف و عالی تر بود
از خاک است و نخست شعاع آفتاب بدو میرسد لیکن
حرارتی که از شعاع و زمین حاصل میشود در و موثرست
و برودت ذاتی او در نسیم بواسطه آن حرارت بحد اعتدال
میرسد و سبب اظهار آثار علوی و سفلی میشود پس
ازین وجه زمین عالیتر از هوا بود و این علت مکانت است
ولقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من
الطیبات و فضلناهم علی کثیر من خلقنا تفضیلا حقیقت
علم بذات بسیطه مجرد امور سلبی که مفهوم تسبیح و تقدیس است

واحد کثیر

وهذا

حاصل

حاصل نگردد بلکه در انضمام امور اضافی منتفع است و مجموع
سلب و اضافه جز در مرکب صورت نبندد که دانستن
امری بی نمونه در نفس دانستن محال است و علم آدم الاسماء
کلها ثم عرضهم علی الملائکة اصل انسانیت از حقیقتی که
اجزای او نفس و بدن و هیئات اجتماعیست نه هر که نفس
مجموع ثم انشاناه خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین
حقیقت نماینده شخصی نگرنده در آیینه بحسب صورت
عکس است نه نفس آیینه و فی انفسکم افلا تبصرون دقیقه باز در دیده بیننده عکس صورت
عکس آیینه که بانسان العین مسماست و بانسان عکس را
چشمست نگرنده پس خود بخود نگرنده خود در خود است
لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار خاتمه آیینه و عکس
و دیده و مردمک عین یکدیگر اند و این شهود احدیت
جمع مقام محمدی است صلی الله علیه و آله و سلم که حقیقت
و حلایت در مظهر فرد اینست ظاهر شود که و ما رمیت اذ رمیت
ولکن الله رمی باب چهارم در وحدت وجود حقیقت
ذات هستی که اقتضاء یکانگی مطلق کند که غیر هستی
جز نیستی نبود شهد الله انه لا اله الا هو حقیقت هستی
دیگر که غیر هستی است بر هستی متقدم متقدم نیست که تقدم
لحق علی نفسه لازم آید پس هستی واجب یگانه بود لا اله الا

وانا رد به بعضه در بعضی و عرفهم الاذار
الاطهار الذین زجهم و فلطهم بارتهم
وتفضلا بنفسه فعلی عدم تعظیمهم
سعیشه اسرار طاعتهم

هو فی الاخرة والاولی حقیقت باهستی نیستی در نسازد
که هندیانند و نه هست و نه نیست یعنی امکان اعتبارست
حقیقتی در خارج ندارد اینجا که گفته اند ما الله مع الله
حقیقت هستی واجب الوجود بر حقیقت اعتباری عدمی خود
راست است و اگر نه قلب حقایق لازم آید و وجوبیت بسبب
ظهور وجود اعتباری دیگر نیست او را و همچنان واجب دایما
وجوب ذات خود باقیست که هیچ وجه اعتبار تغیر و تبدیل
در و نیابد و هو الآن علی ما هو علیه کان پس با وی وجود
دیگر نیست وان الله لغنی عن العالمین لازم وجود عین خیرست
و عدم عین شر و شر از اعتبارات و نسب خیزد ما خلقناها
الا بالحق قاعده یگانگی ذاتی که ذات لذاته اقتضای تنهایی
غیر کند جز هست حقیقی را نیست و این یگانگی مسماست
باحدیت که یگانگی مجرد بود از نسب و اضافات تا غایتی
که منزه بود از مفهوم الفاظ و از جمله مفهومات و یگانگی
صفاتی که ذات در صفات الوهیت الوهیت نفی مماثل
و مشارک کند مسماست باحدیت همچنان مخصوص است
بهستی و در حضرت حق تا مغایرت میان این دو مرتبه نیست
لیکن نسبت با مفهوم فرمود والحکم الله واحد تاویل احدیت
از حیث المفهوم از قبیل اسم ظاهرست که عین هستی است
و این غلبه ظهور اوست که غیر الله در نگنجد قل الله ثم ذرهم

فی خوضهم

فی خوضهم یلعبون و باز صمدیت از حیث المفهوم الذی لا حرف
که از قبیل اسم باطن است و ان غلبه بطون اوست که هیچ
گونه کثرت در مسماء الله در نگنجد و چون ظاهر و باطن
در ان حساب متحد ند هر دو صفت لفظ اسماند تکرار
لفظ مفید عدمست تقدم و تاخر و اثبات اتحاد هر دو نسبت
آید و مسماء الله مفهوم هوست یعنی غیب مطلق که کل
جزوین مجموعست و چون احدیت از ظاهر مقتضی غیر
تاخر است و صمدیت از باطن متقدم و جمعیت هر دو
در الله مقتضی نفی معیت غیر بغیر فرمود لم یلد ولم یولد
و لم یکن له کفوا احد دیگر تعین وجوب وجود و وحدت اول
از هویت مطلق که در نظر عارف آمد عدم استنادست
بغیر و استناد غیر بدو که مفهوم الهیت خاصیت که مسماست
به الله و چون ازین کثرت اعتباری خیزد و تغایر و کثرت
یا ذاتی بود بحسب اجزا و یا بحسب تغایر وجود و ماهیت
و یا صفاتی بود بحسب جنس و نوع و یا بشخص ذاتی را باحد
و صمد نفی فرمود و صفاتی را لم یلد ولم یولد و لم یکن له کفوا
احد حقیقت وجوب وجود وحدت واجب را ذاتیست
که قلب حقایق ممتنع است و تغیر و تبدیل را بهیچ وجه و اعتبار
بحضرت مقدس او راه نیست و هو الآن علی ما علیه کان و همچنان
امکان اعتباری که عدمست ممکن را دایما لازم ذاتیست و وجوبیت

بالغیر بسبب ظهور وجودند و اعتباری دیگر است از اعتبارات
هرگز حقیقت او را که نیستیست مبدل گرداند کل شیء هالک
الا وجهه حقیقت وجود اگرچه دایما واحد است بر حقیقت
حقیقی خود بلا تغییر و تبدیل باقیست و عدم همچنان دایما
بحد نیست خود است لیکن از ظهور وجود در عدم که ضد است
و بضدها تتبین الاشیاء موجودی دیگر یعنی ممکن موجود
نموده شود و بمثابت عکس آینه چه که نموده در مظهر
از وجه نمود غیر نموده نیست من حیث هو چنانکه گفته
شد و از کثرت نموده بسبب امر خارجی در نبود لازم
که نمودی که غیر بوده است عین بود نیست که ان بعض
الظن اثم خاتمه ظهور مرتبه وحدانیت در اعداد و در نبود
یعنی که عدد مرتبه ثلثه که جامع دو جهت و وحدانیت است
و در تمام بجهتهای شریفست که شمه از ان نموده میشود
و بار میت او زمیت و لکن اسرجی باب نهم در ممکن
و کثرت حقیقت ممکن امریست اعتباری که عقل بر وفق خویش
از ادراک وجود و عدم بهم در ذهن ترکیب کند و چون
بنهایت طور خویش رسد که مبدا طور کشفست حکم کند
بدانکه اعتبارات را در خارج وجود نیست آنهی الا اسماء
سمیتموها انتم و اباؤکم حقیقت جسم و جسمیات از جواهر
و اعراض بجملگی از امور اعتباری می آید بحقیقت وجود خارجی

وهذا

ندارند کیل عنیت اعجبا کفار بنا ثم بهیج فتراه مصفرا
ثم یکون حطاما حسب وحدت چون معین شد بنقطه کشت و از
سرعت انتقال و تجدد تعینات تشابه مانند خط صورت
بست و باز از تجدد تعینی خط جسم پیدا گشت و از تجدد
تعینات جسمی حرکت مصور شد و از تعینات متوافق زمان
در هم آمد و کثرت موهومه و غیر متناهی نمودن گرفت کزیب
بقیعة یحسبه الظمآن ماء حتی اذا جاءه لم یجده شیئا حسب
چون از توهم وجود معدوم ممکن تعینات معدومات کثرت
نامتناهی گشت الی ما لا یتناهی و هر مرتبه از و بمثابت اعداد از
واحد بخاصیتی هاسی مخصوص گشت و اختلاف عددی نمودن
گرفت و لو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة و لا یزالون
مختلفین الا من رحم و لذلک خلقهم تمثیل بحسب اختلاف در صورت
آینه و کیت و کیفیتها و صورت عکس مختلف نماید و باز هر یکی
بخاصیتی و هستی ممتاز گردد قل کل یعمل علی شاکلته حقیقت
کثیر و کثرت قائمست بوحدت که مبدا مفهوم اوست و باز
هر یکی از مراتب کثرت از روی کلی و کلیت وحدتی محیط بود
چون جنس و نوع و فصل موضوع و محمول پس ظاهر و باطن کثرت
وحدت بود و کثرت جز اعتباری نبود از اعتبارات وحدت
و اختلاف که از عوارض کثرت است امر عدمی بود ما تری فی
خلق الرحمن من تفاوت ظهور وحدت دارد حقیقت ظهور وحدت
در کثرت بحسب مناسبت و موافقت اجزا بود که سماست

وملایمت طبایع وجذب قلوب بسبب خفای تعین مدرج وظهور
حقیقت وجود در وحدت واین معنی در جمله اجزاء موجودات
واقع چه که سلسله اسباب منفصل است الذی احسن کل شیء خلقه
حقیقت اجزای وجود افاق

باب پنجم

وهذا بیت

وجود افاق در حسن ظاهر متباعدند واجزاء وجود انسان
متقارب لاجرم تسویه وتعدیل که مظهر وحدتست در وظاهر
شد ومراتب کلمات بکلی در وبنظر آمد که نوع آخر نیست
ومظهر نام کامل وجود گشت وصورکم فاحسن صورکم فتبارک
الله احسن الخالقین لطیفه عشق مجاز که افراط محبتست
جزاء حسنی که مظهر انسانیت است صورت نه بندد که اخبر
دل او موصوف است بسعت لا یسعنی ارضی وسمائی ولکن
یسعنی قلب عبدی المومن جز بصورت حسن نام ستغرق
وهمین عشق بود که از غلبه صورت معشوق مجازی تعین
را بسوزانند وبی مزاحمت اغیار حجب خود بخود عشق
بازی میکند حسبی کوید بجهم وبجیونه تنبیه اسرار
مراتب این حال در رساله که موسومست بشاهد حواله کرده
ایم انجا طلب باید کرد نحن نقص علیک احسن القصص باب
ششم در تعین وتجدد حرکت تعینات بحسب اقتضای ذاتی
که نسبت اند ونسبت عرض است العرض لا یبقی زمانین بحسب
اقتضای متنبین اعنی الوجود والعدم طالب وشتاق
عدم اند وبسرعت تمام ساری ومتحرک مرکز فطرت خود اند
که عدمست بمثابت جواهر مراکز وسماء الحال تحسبها
جامدة وهی تمر مر السحاب حقیقت ظهور سرعت سریان
تعین در زمان از بدیهیاتست که در هر طرفة العین

وجود افاق در حسن ظاهر متباعدند واجزاء وجود انسان
متقارب لاجرم تسویه وتعدیل که مظهر وحدتست در وظاهر
شد ومراتب کلمات بکلی در وبنظر آمد که نوع آخر نیست
ومظهر نام کامل وجود گشت وصورکم فاحسن صورکم فتبارک
الله احسن الخالقین لطیفه عشق مجاز که افراط محبتست
جزاء حسنی که مظهر انسانیت است صورت نه بندد که اخبر
دل او موصوف است بسعت لا یسعنی ارضی وسمائی ولکن
یسعنی قلب عبدی المومن جز بصورت حسن نام ستغرق
وهمین عشق بود که از غلبه صورت معشوق مجازی تعین
را بسوزانند وبی مزاحمت اغیار حجب خود بخود عشق
بازی میکند حسبی کوید بجهم وبجیونه تنبیه اسرار
مراتب این حال در رساله که موسومست بشاهد حواله کرده
ایم انجا طلب باید کرد نحن نقص علیک احسن القصص باب
ششم در تعین وتجدد حرکت تعینات بحسب اقتضای ذاتی
که نسبت اند ونسبت عرض است العرض لا یبقی زمانین بحسب
اقتضای متنبین اعنی الوجود والعدم طالب وشتاق
عدم اند وبسرعت تمام ساری ومتحرک مرکز فطرت خود اند
که عدمست بمثابت جواهر مراکز وسماء الحال تحسبها
جامدة وهی تمر مر السحاب حقیقت ظهور سرعت سریان
تعین در زمان از بدیهیاتست که در هر طرفة العین

قوله الطرف اسم کامل الوجود

حال را تجدد حاصل میشود تا در مرتبه خویش محکوم علیه
نمیگردد بادران و سرعت آنات او مانند جاری و خطی
ممتدی نماید و همچنین تجدد تعین مکان و سرعت سریان
آن ظاهرست چه هر یکی از اجرام جسم محیط که محل مکانست
در حرکت ستدیر اقتضای اختیاری جزوی دیگر میکند
و شبهت نیست که مکان مجموع اجزاء آن جسم است و تجدد
تعین حرکت از ضروریات است از انکه خروج از قوت
بفعل و طریق تدریج صورت نه بندد مگر به تصور مبدا
و منتهی و عدم سکون متحرک بینهما و چون زمان و مکان
و حرکت در هر طرفة العین متبدل میگردد ضرورت بود که
جهات و اجسام و اعراض دیگر بدین و تیره روند که محقق
است که هر آنی را و جزوی را از مکان و حرکت با هر یکی
از نعوت و صفات ایشان نسبتی است غیر نسبت اول و هر یکی
در طرفة العین بسبب لبس و خلع تعین وجودی و عدمی
خاص می یابند و این معنی را محبوس و مقید زمان و مکان
در نیابند بل هم فی لبس من خلق جدید **تمثیل** افتاب را
و کواکب را به نسبت با بقاع هر طرفة العین افول و غروبی
و شرقی و سیری است فلا اقسم برب المشارق والمغارب
حقیقت مفهوم انای هر شخصی و شیئی در میان دو طرف
نیز که ظاهر و باطن است چون واقعست از ان دو طرف زمان

وهذا

وحرکت واقع مبدا و منتهی و مانند سطوح که سطوح از ان
مرکب اند و نقطه که اصل خطست عبارتست از هویت بی
کیفیت که در اشخاص و ان کلا و هم هر فی شان **تمثیل** قطره
باران در وقت نزول دیسان نماید و نقطه کردان دایره
سراب آب یحسبه الظمان ماء **حقیقت** اجتماعی که جمله
اجزاء مرکب است و هیات اجتماعی نسبت و فرصت
هر دنانی معدوم میگردد و مرکب بعدم هر جزوی معدوم
شود و امور معقوله بنسبت با مکاشفات همان اعتبار
دارد که اعتباریات بنسبت با معقولات بلکه محسوسات
در عقل زان دو که ایشان نیز متغیر اند و تغیر در غیر
وجود جز عرض نیست و حکم عرض معلوم است فی الجمله
بر ناصیه غیر مطلقا رقم کشیده آمد که کل من علیها فان
تمثیل هیئت و صورت شخصی بسبب کمیت و کیفیت بعد
از مدتی بضرورت متغیر و متبدل میشود چون شکوفه
و نطفه که میوه رسیده و انسانی کامل الخلقه میشود و معلوم
که این تبدیل و تغییر بمجموع آن مدت پیدا گشته است و در
هر لحظه از وی چیزی از اجزا کم شده است و چیزی
فزوده و از عدم جزو عدم کل لازم آید و هم بر این قیاس
بود حکم چیزی که عمر آن قرنها و دهرها بود چون عناصر
و افلاک و غیرها لیکن از قلت تغییر که در زمان بسیار می

افتد محسوس نشود مگر از انتهای نشأت اولی از السماء
فطرت الی قوله علمت نفس ما قدمت واخرت حقیقت هر چیزی
بجوار ظاهر نزدیکتر بود تغییر و تبدیل در و ظاهرتر می نماید
چون عرض نسبت با جوهر و جواهر سفلی عالم کون و فساد
بنسبت با جواهر روحانی اگرچه حرکت و تبدیل اظهر است
سبوقت بر مستقدم اخفی و مرتبت بثابت مرکز متحرک
که هر کدام دایره که از و دور افتد حرکت مرکز در و ظاهر
تر بود و ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها رمز حرکت قلب
انسانی در نفس مرکز است قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع
الرحمن و فی انفسکم و ایضا الرحمن علی العرش استوی و نیز صورت
که حرکت در وی تابع حرکت مرکز بود و این بود حقیقت آنکه گویند
حرکت جهت تشویق نفوس است و سخر لکم الشمس والقمر حقیقت
از ظهور وجود در عدم و عروض تعین و مراتب و شیون
تعینات وجوه مراتب کمالات که بنسبت با وجود بر وجه
وحدت کلی باطن و مخفی بود بذاتها ظاهر گشتند و صور اسمای
حسنی که سما اند بحضرت اسمائی که نسبت آن مراتب و
شیون است در حقیقت بر وجه فعلی در آیینه عدم
ممکن بحد شهود علی شهود رسید بی تغییر و تکثیر حقیقی
بثابت علمی جدید که حاصل شود و بیان جناب باز
گردد و حقیقت برجوع بر نقطهٔ آخرین یعنی انسان بحد تحقیق

باعلویات و علویات نسبت م

وهذا

والاسماء الحسنی

رسید

رسید و بیان این معنی در کتاب عزیز بعبارات مختلفه بود چنانکه
لنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم والصابرین حقیقت چون
مبدا و منتهی هر یکی از جزویات در حالت فعل و ظهور اسمی
خاص و اسما بجملگی از وجهی که ناظر اند بذات متحد شد
که موصوف جمله لفظ الله است لاجرم هر یکی از ذات موجود
موجودات بلفظ اسم الله قایم اند و اگر خود بقدر جزو
لایتجزی بود بحسب قوت شامل باشد بر جمله مراتب جزویات
و ذات مقدس بجمیع وجوه اسما و افعال ناظر و قیوم
آن جزوی بود فاینما تولوا فثم وجه الله قاعده
ظهور احکام جزوی در کلی موجب تجزی و تعدد و تغیر نیست
که بجمله جزویات محیط و شامل و در ذات خویش بسیط
و کاملست و علم و غیره که مثلست جز نیکو چیزیست که کثرت
و اختلاف متعلق بموجب کثرت و اختلاف متعلق نیست علی
الخصوص نسبت عدمی و اعتباری بلکه او تعالی بکلیت خویش
در هر ذره از ذرات وجود متجلی است و حکم مراتب هر ذره
الی ما لا نهایه بر یک وجه بی تعدد و تغیر بود و ثابت باند فرا
این معنی ادراک توان کرد و چون بحقیقت عدمیات و اعتباریات
رسند و حینئذ جمله مشکلات و مغالطات و هی و خیالات عقلی
متجلی گردد و الله سمیع علیم حقیقت چون مبدا و منتهی کثرت و حدت
لاجرم نهایت رتبه کلیات بر اشخاص است و نهایت بر شخص

محضوص بکمالات بتمیزات فضلی شخصی از نوع اعنی علم وقدرت
ونطق وخواص آن که نفس محمدیست صلی الله علیه وآله وسلم
که اینجا نکه انسان از حیوان بعلم وقدرت ونطق ممتاز گشت
او صلی الله علیه وآله وسلم که اینجا نکه انسان از حیوان
در بکمالات در غایت رتبت نشست که اعجاز است وخرق
عادت بقدرت فعلی وبا ثر نفوس چون رأیت الناس
یدخلون فی دین الله افواجا از و وکلامی که لا یأتیه الباطل
من بین یدیه ولا من خلفه واز این جهت بعثت با خر الزمان
وقرب ساعت مخصوص گشت که بعثت انا والساعة کهاتین
اقتربت الساعة وانشق القمر حقیقت نقطه آخرین دایره
متصل بود بنقطه اولین ودر دایره وهمی که وجود آن از
سرعت سریان نقطه ایست عین الاول بود نحن الآخرون
السابقون من دانی فتدلی الحق ان الذین یبایعونک انما
یبایعون الله حقیقت هر حرکت که بر سمت نقطه آخرین واقع شود
اگر بر خط دایره بود وسدا حرکت از این وجه اسفل السافلین
گردد واگر از وجه ترقی وتنزل نوعی وشخصی اعلی علیین
بوده باشد قیل ارجعوا وراءکم فالتمسوا نورا لقد خلقنا
الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل السافلین
حقیقت شرف وتبت انسانی جهت مظهریت علم وقدرت
جمع وآخریت اولا اقتضای تکلیف گشت از انکه فیض چون از مبدا

نزول

نزول فرماید تا بحاق وسط نرسد عروج صورت نبندد که
ظهور رتبت از هر کجا از مظاهر لازم است وچون رتبت بکلیت
بعقل آید بعثت وتکمیل نفوس ودعوت بمعاد صورت نبندد
یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک **باب هفتم** در حکمت
تکلیف وجبر وقدر وسلوک حقیقت حکمت تکلیف آنکه هستیت
بظهور عجز عنوا واضطرار بعبادت تعظیم ذات معبود حقیقی
وغایت انست که حصه عبدیت ممکن که عبدیت از حصه
الهیت که وجودست ممتاز گردد وان بود معنی ما عبدناک
حق عبادتک وما عرفناک حق معرفتک وما قدروا الله حق قدره
حقیقت حکمت انا بتلا انبیا واولیا بحقوق اضطرار مذکورست
وظهور فنای وجود مجازی که بیقین است علی ما هو علیه کان
واز این سبب در کلام مجید آیت اجتبا واصطفا وغفران
انبیا بعد از التجا وندای ایشان ذکر فرمود چنانکه در حق
وعصی آدم ربه فغوی ثم اجتبیه ربه فتاب علیه
وهدی ودر حق نوح علیه السلام ولقد نادینا نوح فلنعم المجیبون
ونجیناه واهله من الکرب العظیم ودر حق ابرهیم علیه السلام
فلما جن علیه اللیل رأی کوکبا والذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی
ودر حق داود علیه السلام انما فتناه فاستغفر ربه وخر راکعا
واناب فغفرنا له ذلک ودر حق سلیمان علیه السلام ولقد فتنا
سلیمان وحسبنا ثم اناب قال رب اغفر لی وهب لی ملکا لا ینبغی

لاحد من بعدي انك انت الوهاب فسخرنا له الريح الآية ودر حق
یونس علیه السلام فنادی فی الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك
انی کنت من الظالمین فاستجبنا له الآیة ودر حق موسی علیه السلام
قال رب انی ظلمت نفسی فاغفر لی فغفر له ودر حق مصطفی
صلی الله علیه وآله وسلم وتخفی فی نفسك ما الله مبدیه
واستغفر لذنبك ووضعنا عنك وزرك الآیات واذا
جاء نصر الله السوره وتوبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون لعلکم
تفلحون حقیقت از بحثهای سابق محقق شد که وجه احتیاج
جواهر بهستی مکان است و اعراض از وجه قابل تر و محتاج تر
اند از آنکه اعراض از افعال و غیرها از جهت هستی بجواهر
نیز که محلست محتاج اند بخلاف جوهر و نیز متعدد عرض زیادت
بر جوهر که العرض لا یبقی زمانین و بنا بر تعینی حضرت تعالی
جوهر بعض نسوانی را و خلقت متقدم داشت بر عرض
که عمل است فرمود والله خلقکم وما تعملون حقیقت فعل
اختیاری را اختیاری واجب الوجود زیادتست از اضطراری
از آنکه اختیاری مسبوقست بخلق و قدرت و اختیار و اعی
و تحریک اعضا بر وفق داعیه و ارادت و باز هر یکی از این
جمله محتاج اند بایجاد اسباب و علل بی حصر که آن جمله
منتهی میشود باضطرار بخلاف اضطراری که مجرد ایجادست
و چون مختار در اختیار مضطرست اختیار عین اضطرار بود

وهذا

والله جل علیه سید الدوا باسل الطب

ما کان لهم

ما کان لهم الخیرة قاعده تعلق فعل که امر نسبیست بظاهر عین
تعلقیست که بمظهر دارد هر دو و اگرچه اول حقیقی است و دوم
مجازی در حد اعتبارند و باز در هر دو نسبت از حیثیت
وحدت کلیت واحدیت جمع حقیقی دیگرست و در کلام مجید
یکی فعل را بهر سه جهت نسبت فرما اما نسبت باحق بظاهر
چنانکه الله یتوفی الانفس و نسبت قل یتوفیکم ملك الموت الذی
الآیه و اعتبار هر دو نسبت باهم و قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم
از آنکه تعذیب عین قتل است و همچنان اعتبار نسبت حق
ظاهر در مثل وعلمك ما لم تکن تعلم و در مثل ولو شئنا لآتینا
کل نفس هدیها و قل کل من عند الله و در نسبت لهم اعمالهم و اعینا
نسبت مظهر در مثل علمه شدید القوی و مثل ولکن کانوا انفسهم
یظلمون و مثل وما اصابك من سیئة فمن نفسك و زین لهم الشیطان
اعمالهم و اعتبار هر دو نسبت در مثل ان الذین یبایعونك
انما یبایعون الله قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی و ما رمیت
اذ رمیت ولکن الله رمی و این مقام خاصه مظهر محمدیست و مسمی
است بمقام محمود عسی ان یبعثك ربك مقاما محمودا حقیقت
نخستین این مقام سبوق است بیقاء بعد الفنا که جبر و قدر
بهم مجتمع نگردد و هر کدام آیت که مشتملست بر خیر محض
عدم تاثیر باستقلال شادت بود بمقام فنای محض چنانکه
وما انت بهادی العمی وما انت بمسمع من فی القبور

وانك لتهدي الى صراط مستقيم فلعلك باخع نفسك على آثارهم
وهر كدام كه مشتمل است بامر بارسال وتكميل نفوس چنانكه
وانذر وقل وبلغ وادع واقل اشارت بود ببقاي محض
وهر كدام مشتملست بر حركت بعد از سكون وكشف بعد از ستر
وعلم بعد از جهل وغنا بعد از فقر وهدايت بعد از ضلالت
اشارت بود باجديت يا ايها المدثر قم وانذر ويا ايها
المزمل قم الليل وانا بشر مثلكم بوحي الي والم يجدك يتيما
فاوى ووجدك يتيما فاوى ووجدك ضالا فهدى ووجدك
عايلا فاغنى حقيقت انجا كه توحيد ميان تشبيه وتنزيه
است يعني اشارت صفات حقيقي ونفي صفات سلبي كه ليس
كمثله شيء وهو السميع البصير اعلاي مراتب انسانيت يعني تمام
عهدي ميان نفي واثبات است يعني بقاي بعد الفنا فاستقم
كما امرت وبين المشرق والمغرب قبلتي وايمان ميان نفي واثبات
ما اوحي اليك الا انه لا اله الا هو واعرض اينست اقسام تقابل ونقيضت
كه امتناع اجتماع متقابلان سلب وايجاب در موضوعي
تواند بود كه آن دو بر وجه تول فرض كنند بطريق مواطاة
وهو هو وامتناع اجتماع متقابلان بتضايف وتضاد وملكه
وعدم در موضوعي كه متقابلان در وي موجود فرض كنند
وتول نباشند بر وجه اشتقاق وهو ذو وهو
چه متقابلان سلب وايجاب در يك موضوع بوجه دوم

وهذا

وعفونت وقبض وتفاهت وهمچنين آنچه از آن مركب
شود ومحسوس بحس وان كيفيات اربعه بود يعني حرارت
وبرودت ورطوبت ويبوست وتوابع آن مانند خشونت
وملاست وثقل وخفت وانچه بدان مانند وبهري خشونت
وملاست را از مقوله وضع شمرده اند وبهري كويند كه چون
ملموسه باشد تابع استواء وضع باعدم استواء وضع
واين كيفيات دو كونه بود راسخ مانند زردي زر وسرخي
خون وغير راسخ چون سرخي خجل وزردي وجل واول را
انفعاليات خوانند ودوم را انفعالات وامتياز اين دو
بامور عارضي باشد نه بامور ذاتي چه رسوخ وعدمش
از عوارض ماهيت بود نه از مقومات ونوع دوم كيفيات
نفساني بود وانرا حال وملكه خوانند ونام اين نوع هم
بدو لفظ باشد وآن هيآتي بود كه اجسام ونفس را بسبب
نفس يا نفوس را بمشاركت ابدان حادث شود مانند
علوم واعتقادات وظنون وعدالت وعفت وشجاعت
وسخاوت ودیگر فضايل واضداد آن از رذايل واخلاق
نيك وبد ودیگر عوارض نفساني چون خوف وغم واندوه
وخجلت وحيا وشادي ودوستي ودشمني وخشم وكينه
وصحت ومرض وامثال آن وهرچه از آن جمله سريع الزوال
بود مانند ظنون واعتقادي كه راسخ نشده باشد وخشم

حلیم وصحت مراض وغم واندوه منبسط طبع را وخجلت
وحیا انرا حال خوانند واخذ بطی از وال بود چون علوم
وفضایل ورذایل ومانند آن واعرض عن المشرکین وایاک
واعتقاد میان جبر واختیار که وما اصابک من حسنة
فمن الله وما اصابک من سیئة فمن نفسک قل کل من عند الله
واحکام واخلاق واعمال میان افراط وتفریط که دین
قیم وصراط مستقیم است ما کان ابرهیم یهودیا ولا
نصرانیا ولکن کان حنیفا مسلما انانکه حامل وحدانیت
ومظهر وجود اعتدال وحسن است که بعضی از ان اشارت
کرده شد ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم وان هذا
صراطی مستقیما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فیفرق بکم
خاتمه در ترتیب سلوک توحید چون تحت تعین وجود
یعنی در تنزل حضرت علمست انکه قدرت انکه ارادت ومظهر
انسانی بحسب بعد از کلی حقیقی اول وجود می آید یعنی
تعین جزوی در صورت نقطه یا درجه عظمی و تخیر
انکه حیات که مبداء اگاهی علمست انکاه یعنی قوت حرکت
وبطش انکه قوت ارادت تمیز ضار ودر دفع تعین یعنی
که عروج بر عکس آن بود بحسب اختیار مجاری در حقیقی
از و مرتفع شود وبرضا که ضد آنست وبایت الله العظمت
موصوف کردد ورضوان من الله اکبر وما کان لمومن

ولا مومنة اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة
من امرهم قدرت جبری در قدرت اختیاری از بر خیزد
وبتوکل متصف کشود وعلی الله فتوکلوا ان کنتم مومنین
انکه دفع صور علم جزوی در علم کلی بتسلیم وسلموا تسلیما
انکه تعین عدمی وجود مرتفع شود بفنا، در توحید
که انک میت وانهم میتون وفوق کل ذی علم علیم
بروحی یقتل الرجل فی سبیل الله انکه التفات ببقای
بعد الفنا ومن یتوکل علی الله فهو حسبه که بوجود حقیقی
بی عدم لایذ وقوت فیها الموت الا الموتة الاولی وعلم
بی جهل وعلمناه من لدنا علما وقدرت بی عجز وارادت
بی صبر که لهم ما یشاؤن فیها موصوف کردد واین بود
که فبی یسمع وبی ینطق را سزاوار آید بلکه اطمینی
اجعلک مثلی ولیس کمثلی وختم این مرتبه بنام محمدیست
که نقطه منتهی بمبدا پیوندد وان صلاتی ونسکی
ومحیای ومماتی لله رب العالمین لا شریک له ان
الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد باب
هشتم در معاد وبیان حشر وحقیقت فنا وبقا چون محقق
شد که مبدا عبارتست از ظهور هستی در نیستی معاد
عبارت بود از ظهور نیستی در هستی اختلاف اسماء
چه که مبداء ومعاد متقابلانند کما بدانا اول خلق نعیده

حقیقت ظهور هستی در نیستی اظهار و ایجاد خلق است
وظهور نیستی در هستی اخفا و اعدام و موت چون ظهور هستی
بود نیست الیوم لمن الملک الیوم لله الواحد القهار حقیقت ظهور هستی
خودش لمن الملک الیوم لله الواحد القهار حقیقت ظهور هستی
در نیستی اقتضای فنای مظهر کند بحکم ظاهریت که ذاتیت
هر هستی را و این دو حال بنشانین مخصوص است وما هذه
الحیوة الدنیا الا لهو ولعب وان الدار الآخرة لهی الحیوان
حقیقت نیستی از روی هستی هست نگردد و هست از روی هستی
نیست نگردد که قلب حقایق لازم آید و فنا و بقا و امر اعتباری
اند که از تجدد تعینات متباینه و متوافقه نموده میشود
و وجه نیستی دایما فانیست و وجه هستی دایما باقی کل شیء
هالک الا وجهه حقیقت بقا اسم وجودست و رتبه مظاهر
لیکن حقیقی لازم ذات وجود بود و مجازی بحسب استعداد
مظاهر متوافقه و باز فنا اسم ارتفاع تعینات مخصوص
و این لازم ذات تعین است ما عندکم ینفد وما عند الله باق
تمثیل تعین انانی چون فی مثلا با نگاه مرتفع شود و برو
اطلاق فنا و عدم کنند با آنکه سنگ را باقی خوانند و علی هذا
چون سنگ خاک و خاکستر شود پس بقای اسم همان وجود
که با تعین انانی بود که در سنگ اطلاق میکنند و اگر سنگ
را حادث کنند نه باقی فلا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل

الله امواتا بل احیاء حقیقت ظهور وجود تجلیات وجه
باقی چون مظاهر متوافقه بود اسم بقا که لازم وجود ظاهر است
در آن مظهر ظهور کند چه ملایمت و توافق در ظهور خویش
یعنی در عالم کثرت مظهر وحدت و حسن وجه باقی آید
و باز چون ظهور آن در مظاهر غیر موافق بود چنانکه
عدم مظهریت ظاهر گردد چه عدم توافق و مخالفت عدم
در این ظهور مظهر کثرت و قبح وجه فانی عدم ممکنست کل من
علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام رمز مدرک
از وجه ظاهر در این نشاء دنیست و مدرک از وجه باطن
عقل در این نشاء آخرتست و در این نشاء دیگر قضیه منعکس
بود و حظ وهمی بیان ظهور و بطون برزخ حد ویست و تتمه
این حقیقت در اسم ظاهر و باطن گفته شد و من ورائهم
برزخ الی یوم یبعثون نکته مسافت میان دنیا و آخرت
از مقوله کمیات است من مات فقد قامت قیامته و کمیت تابع
آن بعثت انا والساعة کهاتین یوم یرونه بعیدا و نراه
قریبا حقیقت گفته شد که تعین در هر طرفة العین منتفی
و متجدد میگردد و انتفای جزو مستلزم کلست و برد حق
فیاض مطلق است و واهب الصور بی علت و آلت و مدت
و مادت پس عالم در هر طرفة العین معدوم میگردد و عالم
دیگر موجود میشود انما توعدون لصادق وان الدین لواقع

وهذا

وهر کس بیان کرد خدا و بگران
ان وصف بیان کرد و نبود
علی بود وقال الوجود
کل شیء هالک الا وجهه
وقال سبحانه ولله ما فی
السموات وما فی الارض
الوتمه

هست چون غیر وجود حق جز عدم نیست بضرورت ارتب
تعینات را بجملگی که سماست باین عالم نهایتی و انقراضی
بود و تعینات متوافقه مجاوری را انقضای باشد که
که آن سماست بطامهٔ کبری و نشأت آخرین لیکن محجوب
مکان و زمان را نظر بفنای جزوی که عمر از و هنوز
نرسد آنچنان که گفته شد مکو وقتی که طی زمان و مکان
کرده شود کلا سیعلمون ثم کلا سیعلمون قاعده از نتیجهای
روشن شد که قیامت کبری را سه مثالست اول
آنکه در هر طرفة العین نسبت با هر شخصی و نسبت با جمیع عالم
واقع میشود دوم آنکه مخصوصست بعارف بعد از مرگ
اختیاری بسبب ترقی و تجدد احوال و سرعت سریان
و کشف اسرار سیم مشترکست میان اشخاص انسانی
و مخصوص بدین نوع بعد از موت طبیعی اما طامه کبری
نسبت با مجموع اشخاص و انواع و اجناس بود که زمان را
کلیت طی کنند و ماهذه الساعة الا کلمح البصر و هو اقرب
و مکان را همچنان طی کنند که یوم تبدل الارض غیر الارض
و السماء انشقت و اذا الشمس کورت و اذا السماء انفطرت
حقیقت چنانکه قوت و باطنیت سدا، در معاش پیدا
میگردد و تعینات از اوضاع و هیئت بر وفق ظهور
این نشأت عارض میشود چنانکه از قوت عناصر

وامتزاج

وامتزاج انسان انواع و اصناف توالید میگردد و تخیله
که بصور بر معانی میکند بخصوص در خواب و ملایکه و جن
که باشکال مختلفه متشکل میگردد و همچنان باطنیت معاش
نفسی و بدنی در معاد بنظر آید و ظاهر گردد مناسب آن
نشأت مصور و مجسم شود بر وفق آن قوت که از علم
و عمل و خلق که نتیجه آن بود و صور و هیات و اسماء
آن چون حور و قصور و طوبی و رضوان و انهار و اثمار
و بازاء اضداد آن مار و کژدم و مالک و وجه مناسبت
هر یکی از اجزا با عملی که مرتبست بران بر صاحب پوشیده
نماند اعمالکم ترد علیکم فکشفنا عنک غطاءک فبصرک
الیوم حدید حسب طول اعمار و خلود اشخاص بسبب
توافق مظاهر بتعینات و کثرت آن بود مثلا عمر زمان که
اجزای آن یعنی آنات در غایت توافقست دراز عمرتر از
افلاکست و همچنان افلاک که بسیط اند از عناصر دیرینه
ترند و عناصر از موالید و جواهر فی الجمله از اعراض
و چون آخرت و آخرتیان در غایت اعتدال و توافقاند
تا تشابه دوران واقع میشود لاجرم که دایم الوجود مخلد
باشند و اتوا به متشابها و لهم فیها ازواج مطهره و هم فیها
خالدون تذکره تشابه در احوال معاد سابقان که
در مقام اتحاد رسیده باشند و بتبعیت حقیقی موصوف گشته

وصورت تضاد واختلاف تعینات بکلیت از میان مرتفع
گشته زیاده از ابرار بود که اصحاب الیمین اند چنانکه فرموده
متکئین علیها متقابلین ودر اختلاف احوال طوایف سه گانه
از سابقان واصحاب الشمال یا اصحاب الشمال در سوره
واقعه تامل باید کرد تا روشن گردد انه لقرآن کریم فی
کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین
قاعده غایت کمال هر چیزی در دو القوه حاصلست بلکه
جمله کمالات اشیا در شیء مرکوزست وبواسطه تعینات
در دو پوشیده یا بالذات لا یزول یا بالعرض چون سوانح
از و مرتفع گردد بظهور آید وانواع لذات حسی ووهمی
وخیالی وعقلی وکشفی بحسب وصول هر یکی بملایم وموافق
خویش حاصل شود فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین
وفیها ما تشتهیه الانفس وتلذ الاعین حقیقت چون هر
یکی از قوای مدرکه بقوت مجموع موصوف گردند ومجموع
مدرکات هر یکی را حاصل شود وچشم که اشرف والطف
آلات ادراکست بغایت ونهایت کمال خویش رسد ووجود
بکلیت با جمله مراتب کمال بر و ظاهر شود معرفت وکشف
که حصه بصیرتست برویت مسما گردد وجوه یومئذ
ناظرة الی ربها ناظرة فذلکة معرفت فطری که لازم وجودست
بمثابه حبه بر اطوار نشاتین گذار فرمود ودر هر طوری

وهذا

وشهودی

وشهودی خاص گردید در هر مرتبه از مراتب کمال بتفصیل آمد
واسمی از اسما حتی بحد شهود عینی رسید وباز در
آخر آخر در مظهر باطن ظهور فرمود واکنون معلوم شود
که خط مستقیم وهمی در صورت سجده بحقیقت دوری بوده
است چه که اتصال نقطه اول وآخر جزو در حرکت دوری
صورت بندد باز در حرکت وهمی دایره محیط بحسب
نقطه بسیط مجردات ونقطه عین وحدت منه بداء
والیه یعود هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء
علیم ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم وصلی الله علی سیدنا
محمد وآله اجمعین الطیبین الطاهرین والحمد لله رب العالمین
تم الکتاب المسمی بحوالعلم فی معرفة
رب العالمین ۵

وهذا

هذه رسالة شريفة في معرفة النفس الناطقة المعبر عنها
بالروح القدسي الانساني والفلك الاعلى الى عند الملا المشار اليه
باول ما خلق الله روحي ونوري والعقل والقلم الى غير ذلك
للشيخ الرئيس ابو علي اعلا الله مقامه لمعرفة نفسه

بسم الله الرحمن الرحيم

خير المبادي ما زين بالحمد لواهب العقل والقوة على حمده والصلوة
على نبيه وعبده وبعد فلولا ان العاده شرعت للاصاغر
الانبساط الى الاكابر لاسمحت عليهم سبيل الاعتصام بعراهم والا
ستعانة بقواهم والانتما الى حديثهم والانحياز الى حلبتهم
والمباهات بالاتصال بهم والمبارات في الاتكال عليهم لما
يرتفع ارتباط العام بالخاص واعتماد الرعية على الراعي
وبعد اعتصام الرائي بالقوي وانتقاش السافل بالعلي
واستكمال الجاهل بالعاقل وانتحال العاقل على الجاهل ولما وجدت
العاده قد نبحت هذه الجاده ظفرت بعد لبثي في الانبساط
الى الامير اطال الله بقاه بهديته فسلطت الفكر على اختيار ارجى
ما يتضمنه وسعى فيها لديه بعد ما تحققت ان راس الفضائل
ايقان حب الحكمة في العقايد وايثار الزكي من الاعمال في المقاصد
ووجدت الامير اطال بقاه قد اعطى نفسه النفيسه من رونق
حب الحكمة ما برز به فاذا الاقرانه عاليا على اشكاله فثبت
ان اثر الهدا عنده ما ادى الى اثر الفضايل وهو الحكمة
وكنت قد استندت من تصنيف كتبا لقدما، جهدي فصادفت
المباحث عن القوي النفسانية مراعصاها على الفكر محصيلا
واعماها سبيلا وروبت عن عدة من الحكما والاولياء انهم

اتفقوا

اتفقوا على هذه الكلمة وهي من عرف نفسه عرف ربه وسمعت
ان راس الحكما ارسطوطاليس يقول على وفاق قولهم ان من
عجز عن معرفة نفسه فاخلق به ان يعجز عن معرفة خالقه وكيف
يرجى المرء يوثق به في علم شيء من الاشياء بعد ما جهل نفسه
ورايت كتاب الله تعالى يشير الى مصداق هذا بقوله عز وجل
ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم
انفسهم الاية اليس تعليقه نسيان النفس بنسيانه تنبيها
على تعريسه تذكره بتذكرها ومعرفته بمعرفتها وقرأت
في كتب الاوايل انهم كلفوا الخوض في معرفة النفس بوحي هبط
عليهم ببعض الهياكل الالهية يقول اعرف نفسك يا انسان تعرف
ربك وقرأت ان هذه الكلمة كانت مكتوبة في محراب هيكل اسقليبوس
وهو معبود عندهم في الابنا واشتهر من معجزاته انه كان
يشفي المريض بصريح الدعا وكذلك كان من يتكهن بهيكله من الكاهنين
ومنه اخذت الفلاسفة علم الطب فرايت ان اعمل كتابا
في النفس على سمته الاختصار وانا اسيل الله تعالى ان يطيل بقاءه
ويصون عن الغير حوماءه وما توفيقي الا بالله وهو حسبنا
ونعم الوكيل وجعلت الكتاب فصولا عشرة **الفصل الاول**
في اثبات القوى النفسانية التي شرعت في تفصيلها وايضاحها
الفصل الثاني في تقسيم القوى النفسانية القسمة الاولى وتحديد
النفس على الاطلاق **الفصل الثالث** في ان ليس شيء من القوى
النفسانية القسمة بحادث عن امتزاج العناصر الاربعة بل
واردة عليها من خارج **الفصل الرابع** في تفصيل القول في القوى

النباتية وذكر الحاجة الى كل واحد منها **الفصل الخامس** في تفصيل
القول في القوى الحيوانية وذكر الحاجة الى كل واحد منها **الفصل**
السادس في تفصيل القول في الحواس الظاهرة وكيفية ادراكها
وذكر الخلاف في كيفية الابصار **الفصل السابع** في تفصيل القول
في الحواس الباطنة والقوة المحركة للبدن **الفصل الثامن** في ذكر النفس
الانسانية من مرتبة بدوها الى مرتبة كمالها **الفصل التاسع**
في اقامة البراهين الضرورية في جوهرية النفس الناطقة
على طريق المنطق **الفصل العاشر** في اقامة الحجة على وجود جوهر
عقلي مفارق للاجسام قايم للقوى الناطقة مقام التنوع وتمام
الضوء للابصار وبيان ان النفوس الناطقة تبقى بعد بدوت البدن آمنة من الفساد والتغير وهو المسمى بالعقل
الكلي **الفصل الاول** في اثبات القوى النفسانية التي شرعت في
تفصيلها من دام وصف شيء من الاشياء قبل ان يعلم فيثبت
اولا انيته فهو معدود عند الحكماء من زاغ عن محجة الايضاح
فواجب علينا ان نجرد اولا لاثبات وجود القوى النفسانية
قبل الشروع في تحديد كل واحد منها وايضاح القول فيه ولما
كان احق الخواص بالقوى النفسانية شيئان احدهما التحريك
والثاني الادراك فواجب علينا ان نبين ان لكل جسم متحرك
علة محركة ثم يتبين لنا من ذلك ان الاجسام المتحركة بحركات زائدة
على الحركة الطبيعية كالهابط الثقيل والصاعد الخفيف
لها علل محركة يسميها نفوسا او قوى نفسانية وان نبين
ان بعض الاجسام مما وسم بانه مدرك فان ادراكه ليس يصح

نسبته

نسبته اليه الا بقوى فيه بها يتمكن من الادراك ونفتتح فنقول
ان بالايعاز والعقل فيه بديهة ان الاشياء مهما اشتركت
في شيء وافترقت في اخر فان المشترك فيه غير المفترق ونضاد
كافة الاجسام مشتركة في انها اجسام ثم يضاد فيما بعد
ذلك مختلفة في انها متحركة والا فلا وجود لذات السكون
بل لا حركة الا على بعد مستديرا فالحركات المستقيمة قد تعود من
صورتها انها لم تعد الا عن وقفات والى وقفات فبين ان
الاجسام لا توصف بالحركة لاجل انها اجسام بل لعلل زائدة على
جسميتها منها يصدر حركاتها صدور الاثر من المؤثر واذ قد تبين
لنا هذا فنقول انا وجدنا من الاجسام المتولدة عن العناصر
الاربعة ما تحرك لا بالعرض بين من الحركة منها خلاف ما
احدها يلزم عضوه لاستيلاء قوة احد الاركان عليه واقتضائها
تحركه الى جهته المجعول له بالطبع كحركة الانسان بطبع العنصر
المركب من الثقيل الى اسفل وهذا الضرب من الحركة لا يوجد الا
الى جهة واحدة وسياقة واحدة وثانيهما يخالف مقتضى عنصره
النادر وهو اما السكون في الحيز الطبيعي حالة الاتصال كتحريك
الانسان يده الى مستقره الطبيعي وهو وجه الارض واما الحركة
عن الحيز حالة مباينته وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه
الثقيل الى العلو فالجوفيين ان للحركتين علتين وانهما مختلفتان
احدهما قسرية طبيعية وثانيهما نفسانية او قوة نفسانية فتصح
من جهة الحركة وجود القوى النفسانية واما من جهة الادراك
فلان الاجسام توجد مشتركة في انها اجسام ومفترقة في

انها دراكه فيلزم بالتدبير الاول ان الادراك لم يصدر عنها بذاتها
بل بقوى مجعولة فيها فقد اتضح بهذا الضرب من البيان ان
للقوى النفسانية وجودا وذلك ما اردنا بيانه **الفصل الثاني**
في تتميم القوى النفسانية بالجهة الاولى وتحديد النفس على
الاطلاق قد سبق منا ايضاح ان الاشياء اما اشتركت في شيء
وافترقت في اخر ان المشترك فيه غير المفترق فيه وجدنا
الاجسام المركبة المتفقة اعني ذوات النفوس قد اشتركت
وافترقت في كليتي خاصيتي تحريكها وادراكها اما في التحريك
فلان كمياتها قد اشتركت في انها تتحرك في الكم حركة النمو
وتفرقت بان سطرا منها تتحرك مع ذلك حركة مكانية بحسب
الارادة وسطرا منها لا يتحرك بها كالنبات ومثله الاجسام
الحيوانية قد اشتركت في انها حاسة مدركة ضربا من الا
دراك الحسي ثم تفرقت بان سطرا منها يدرك مع ذلك با
لادراك العقلي وسطرا منها لا يدرك به كالفرس والحمار ثم
وجدنا قوة التحريك اعم من قوة الادراك لما رأينا النبات
صفرا عنها فتحققنا ان القوة التي وقع فيها للحيوان مع
النبات اشترك بها اعم من هذه القوة المحركة والمدركة
التي في الحيوان وكل واحد منها اعم من القوة الناطقة التي
للانسان فحصلت لنا القوة النفسانية متدرجة بحسب اعتبار
العموم والخصوص على مراتب ثلث اولها يعرف بالقوة
النباتية لاجل اشتراك الحيوان والنبات فيها وثانيها
يعرف بالقوة الحيوانية وثالثها يعرف بالقوة النطقية فاذا

الاقسام

الاقسام الاولى للنفس بحسب اعتبار قواها ثلثة واما القول
في تحديد النفس الكلية اعني المطلقة الجنسية فذلك يتضح
على ما اقول لسان من البين ان كل واحد من الاجسام الطبيعية
مركب من هيولى اعني المادة ومن صورة اما الهيولى فمن خاصيتها
ان بها يتقوم الجسم الطبيعي بالذات اذ السيف لا يقطع بحديديته
بل بصورته وانما يتسلم بحديديته لا بحدته ومنها
ان الاجسام افترقت اعني الجمرة فان الارض لا تفارق
لما بمادتها بل بصورتها ومنها ان لا تتحد الاجسام الطبيعية
ماهياتها الخاصة الا بالقوة اذ الانسان ليس انسانيته
بالفعل من تلك العناصر الاربعة بل بالقوة واما الصورة
فخاصيتها انها التي بها يوجد الاجسام افاعيلها اذ السيف
ليس قطعه بحديديته لا بحدته وان الاجسام تتغاير بحسبها
اعني الصورة اذ الارض لا تغاير الماء الا بصورتها واما
بمادتها فلا وان الاجسام الطبيعية انما تستفيد ماهياتها
بالفعل من الصورة اذ الانسان انسانيته بالفعل بصورته
لا بمادته من العناصر الاربعة فليلحظ قليلا فنقول ان الجسم
الحي جسم مركب طبيعي تمايز عنه الحي بنفسه لا ببدنه وبفعل
الافاعيل الحيوانية بنفسه لا ببدنه وهو حي بنفسه لا ببدنه
ونفسه وما هو في البدن وهذه صورته فهو صورة فالنفس
اذن صورة والصور كمالات اذ بها تكمل هويات الاشياء
فالنفس كمال والكمالات على قسمين اما مبادي الافعال
والاثار واما ذوات الافاعيل والاثار واحدها والاخران

والاول هو المبداء والثانى هو العقل والاثر والنفس
كالاول لانه مبداء لما صادر عن المبداء والكمالات
منها ما هى للاجسام ومنها ما هى للجواهر الغير الجسمانية
والنفس كالاول لجسم والاجسام منها ما هى صناعية
ومنها ما هى طبيعية والنفس ليس بكمال لجسم صناعى
فهى كالاول لجسم طبيعى والاجسام الطبيعية منها ما ينفعل
افاعيلها بالآلات ومنها ما لا ينفعل افاعيلها بالآلات وهى
الاجسام البسيطة او الفاعلة بمعية القوى البسيطة وان
شئنا قلنا ان الاجسام الطبيعية منها ما من شانها
ان تصدر عن ذواتها افاعيل حيوانية ومنها ما ليس ذلك
من شانها ثم النفس ليس بكمال للقسمين الاخيرين من كلا
الوجهين فاذا تمام حدها ان يقال انها كمال اول لجسم
طبيعى الخ وان شئنا قلنا كمال اول لجسم طبيعى ذى حيوة
بالقوة اى مصدر للافاعيل الحيوانية بالقوة فاذن
قد قسمنا النفس الجنسية وحددناها وذلك ما اردنا
ان نبين **الفصل الثالث** فى تقرير انه ليس شئ من القوى
النباتية بحادث عن امتزاج العناصر بل وارد عليها
من خارج الاشياء المختلفة مهما تركبت وحصل فى المركب
صورة فاما ان يكون مايلة الى شئ من صور البسائط او لا
يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يكون حاصلة عن جملة
صور البسائط بحسب متساوية التساوى واما ان لا يكون
منتهية الى شئ من صور البسائط بل يكون صورة زائدة على مقتضى

صور

صور البسائط بحسب اعتبارها بالبساطة او بحسب اعتبارها
بالتركيب اما مثال الثانى فاللون الادكن المتكافى النسبة
الى طرفى البياض والسواد الحاصل عند تركيب ابيض واسود
متفاوتين ومثال الثالث من الاقسام المذكورة فنقش
الخاتم الحاصل فى الطين ليس يقتضى صورة البسائط لا
اذا اعتبرت بحسب البساطة ولا اذا اعتبرت بحسب
البساطة ولا اذا اعتبرت بحسب التركيب ومعلوم ان
القسم الاول اذا كان واقعا بين بسائط متضادة الصور
لا بحسب الاختلاط بل بحسب الامتزاج ان الاضداد المتمازجة
لا يكون لها فى ذواتها او فى تاثيراتها الخاصة بها وجود لا
يمتنع سريان ضدين فى حامل واحد معا بل يكون غاية تاثيرها
احلال البعض بقوة الغالب فقط ومعلوم ان القسم الثانى
مهما وجد وجب التكافى والتساوى فى مقتضى افعال صور
البسائط ومقتضى انفعالاتها ومعلوم ان القسم الثالث اذا
وجد لم يكن حاصلا من ذات المركب اذ ليس له بحسب اعتبار صورة
البسيط ولا المركب فاذن هو مستند من خارج فواجب اذ
قدمنا هذه المقدمات ان نخوض فى مقصودنا فنقول ان
النبات انما حصلت فى الاجرام المركبة المتضادة الصور فلا
يخ حصولها فيها من احد الاقسام الثلثة لكنه ليس من القسم الاول
والا فهو حرارة او برودة او يبوسة او رطوبة وقع فى انها
كان بعض وكيف يستعد احدى هذه القوى ان تصدر عن
نفسها الافاعيل النباتية مع حصول البعض التركيبى فيها وما

كانت سدت به حالة كالها وقوتها بل كيف يحرك شيء منها
الا الى جهة واحدة فقط ولهذا وجب مقتضى الممانعة مع
الحركات النفسانية حتى يعرف ما يعينها كالا وتايرا والشيء
الواحد بالذات لا يقع فيه ممانعة ولا هو من القسم الثاني اذ
وجود القسم الثاني من المستحيل ودلالة ان العناصر مهما تركبت
على تساوي القوى وجب ذلك فيها بطلان جميع التاثيرات
المنسوبة الى كل واحد منها فلم يكن اذا خلي عن المركب ان يتحرك
لا الى جهة العلو والا فالحرارة غالبة والبرودة مغلوبة ولا الى
أسفل والا فالبرودة غالبة والحرارة مغلوبة بل فان يكون
في احد الاحياز الاربعة والا فالطبيعة الجاذبة اليها غالبة فيه
وقد قيل ان جميعها متساوي الغالبية والمغلوبية وهف فاذن
هذا الجسم لا ساكن ولا متحرك وكل جسم احاط به جسم فاما
ساكن واما متحرك فهذا ايضا خلف وكل ما ادى الى الخلف
فهو خلف فقولنا ان العناصر قد يمكن ان يتركب على تساوي
القوى خلف فنقيضه وهو قولنا ان ذلك ممتنع صادق فاذن
ليس حصول النفس على سبيل القسم الثاني فهو اذن على سبيل
القسم الثالث وقد قيل ان ما كان على سبيل القسم الثالث
فهو مستفاد من خارج فالنفس مستفادة من خارج وذلك
ما اردنا تبيينه **الفصل الرابع** في تفصيل القوى النباتية وذكر
الحاجة الى كل واحد منها الاجسام المتنفسة اعني ذوات النفوس
اذا اعتبرت من جهة قواها النباتية وجدت مشتركة في التغذي
متفرقة بالنمو والتوليد اذ المتغذيات ما لا ينمو كالجوهر الحي

وهذا

البالغ

البالغ كالانسان ورنان الوقوف والمحفظ عنه بالذبول وذلك
كل نام متغذ واذ من المتغذيات ما لا يولد كالبزور والتوليد يحصل
بعد والحيوان الذي لم يدرك ولكن كل مولد فهو لا محالة قد
تقدم عليه التغذية حالة النشو وحالة التوليد لا تعري عن
التغذية ثم يجدها بعد الاشتراك في التغذي مشتركة في
النمو متفرقة في التوليد اذ من النامية ما لا يولد مثل الحيوان
الغير المدرك والدود ولكن كل مولد فقد تقدم النما وحالة
التولد لا تعري عن النما فاذن القوى النباتية ثلثا ولها
المغذية وثانيها المنمية وثالثها المولدة فالمغذية كالمبداء
والمولدة كالغاية والمنمية كالواسطة الرابطة الغاية بالمبدء
وانما اضطر الجسم المتنفس الى القوى الثلث لان الامر الالهي
لما ورد على الطبيعة بتكليفها بكون الحي المركب من العناصر
الاربعة لحكمة اقتضته وكانت لا تقدر بذاتها على انشاء
المتنفس دفعة واحدة بل بانما قليلا قليلا وكان الجوهر المركب
تركيبا حيوانيا قابلا للتحلل والسيلان بطباعه وكان المركب
من الاضداد لا يحتمل البقاء الملي بل المقصود منه احتاجت
الى قوة تقدر بها على انشاء الجسم الحي بالانما فزيدت
من العناية الالهية بالقوة المنمية والى قوة تقدر بها على حفظ
مقدار الجسم المتنفس عليه بسد ما يتحلل منه فايدت
من العناية الالهية بالقوة الغاذية والى قوة يتخذ من الجسم
الطبيعي جزءا ومثواه حتى اذا حل العناد بالجسم استخلف
لنفسه بدلا ليتوصل بذلك الى استبقاء الانواع فاعينت

من العناية الالهية بالقوة المولدة ويجب ان تحقق ان القوة الممنية
وان حلت من الجهة التي ذكرنا ثالثة للمغذية والمولدة ثالثة للممنية
فان شان الثلث في استيلائها على تكوين الجسم الحي وحفظه
غاير افاعيلها بالعكس من ذلك فان اول ما يستولي على المادة
المهيئة الحيوة هي القوة المولدة فانها تلبس المادة اولا صورة
المقصود لخدمة الممنية والمغذية فاذا حصلت فيها كمال
الصورة سلمت الولاية الى الممنية فيستولي عليها الممنية بخدمة
المغذية وتحركها مع حفظ صورتها على تناسب الاوقات
تحريكا مسبوقا الى الغرض المقصود من الممنية ثم يقف ويستولي
على المادة القوة المغذية فالقوة المولدة مخدومة
والقوة الممنية خادمة من وجه ومخدومة من وجه والقوة
المغذية وان لم تكن مخدومة في القوى النفسانية بانها قد
تستخدم القوى الاربع من الطبيعة اعني الجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة وكان المقصود في التصور هو تحصيل الصورة
في المادة على الهيئة المتصورة لا تحصيل النمو والتغذي وانما
احتيج اليهما اجل تحصيل الصورة المقصودة لا بالعكس فكذلك
الغاية في القوى هي القوة المولدة لعدم العلة الغائية وبالله
التوفيق **الفصل الخامس** في تفضيل القول في القوى الحيوانية وذكر
الحاجة اليها كل واحد منها اول كل حيوان حاس فهو متحرك بالارادة
ضربا من الحركة بالارادة فهو حاس اذ الحس فيها يتحرك بالارادة
معطلا لا يفيد وعدمه فيما يتحرك بالارادة ضرر والطبيعة
لما اوتيت بها من العناية الالهية لا تعطي شيئا معطلا ولا ضارا ولا

غير خادمة وبانها القوة الغاذية خادمة خادمة غير مخدومة

يمنع ضروريا ولا نافعا وعسى قائل يعترض علينا فيقول ان الاصداف
تحس ولا تتحرك بالارادة الا ان هذا الاعتراض مما يزول ريبها
بالتجربة فان الاصداف وان لم تتحرك عن مواضعها ضربا من الحركة
المكانية الاتية بالارادة فانها قد تنقبض وتنبسط في داخل
صدفها على ما شاهدناه بالعيان على اني قد جربت غير
مرة فقلبت الصدف على ظهره حتى تباعد موضع جذبه
للغذاء من الارض فما زال يضطرب حتى عاد فوقف على هيئته
يسهل له بها جذب الغذاء عن الارض الحية واذ تحقق لنا
هذا فنقول ان الحكمة الالهية لما اقتضت ان يكون حيوان متحرك
بالارادة مركبا من العناصر الاربعة وكان الالف من غلبة
الاحتراز الامكنة المتعاقبة عليه عند الحركة ايد بالقوة اللمسية
حتى يهرب بها من المكان الغير الملايم ويقصد بها المكان
الملايم ولما كان مثله من الحيوانات لا يستغني جبلته عن
التغذي وكان اكتسابه للغذاء بضرب ارادي وكان من الا
طعمة ما يوافقه ومنها ما يوافقه ايد بالقوة الذوقية
وهاتان القوتان نافعتان ضروريتان في الحيوة والبواقي
يوافق غير ضرورة وبالذوقية في باكد الحاجة اليه القوة
الشمية اذ كانت الروائح تدل الحيوان على الاغذية الملا
يمة دلالة قوية ولم يكن غذاؤه يحصل له الا بالاكتساب
اوجب العناية الالهية وضع القوة الشامة في اكثر
الحيوان والذي يلي القوة الشامة في المنفعة هي القوة
المبصرة ووجه منفعتها ان الحيوان المتحرك بالارادة لما

كان محركة لبعض المواضع كمواقد النيران وعن بعض المواضع
كقلل الجبال وسطوح الجبار انما يودى الى الاضرار به او
جبت العناية الالهية وضع القوة المبصرة فى اكثر الحيوان
والتى تلى القوة المبصرة فى المنفعة هى القوة السامعة ووجه
منفعتها ان الاشياء الضارة والنافعة قد يستدل عليها
بخاصة اصواتها فاوجبت العناية الالهية وضع القوة السامعة
فى اكثر الحيوان على ان منفعة هذه القوة فى النوع الناطق
من الحيوان يكاد يفوق الثلث فهذا وجه ذكر منافع الحواس
الظاهرة الخمس ولما كان اكثر الوصول الى معرفة المنافع
والملايم انما يكون بالتجربة وجبت العناية الالهية وضع الحا
سة المشتركة اعنى القوة المصورة فى الحيوان للحفظ بها
المعانى المدركة من المحسوسات ووضع القوة المتخيلة ليستعد
بها ما ايخى من الذكر بضرب من الحركة ووضع القوة الوهمية
ليقف على صحيح ما يستنبطه التخيل وسقيمه ضربا من الوقوف
الظنى حتى يعيده فى الذكر واما وجه الحاجة الى القوة المحركة
فلان الحيوان لما لم يكن حاله كحال النبات فى جذب النافع
من الاغذية ودفع الضار المانع لو كان ذلك بضرب من الاكتساب
احتاج الى قوة محركة لاجلاب النافع ودفع الضار فان جميع
قوى الحيوان اما مدركة واما محركة والمحركة هى القوة الشوقية
وهى اما محركة الى طلب محتاج حيوانى وهى القوة الشهوانية
واما محركة الى دفع مكروه حيوانى وهى القوة الغضبية واما
المدركة اما ظاهرة كالحواس الخمس واما باطنة كالمصورة والمتخيلة

والمتوهمة

والمتوهمة والمتذكرة والقوة المحركة لا تحرك الا عند اشارة خارجة
من القوة عليه باستخدام المتخيلة والقوة المحركة فى الحيوان
الغير الناطق هى الغاية وذلك لانه لم يوضع فيه القوة المحركة
ليصلح بها اسباب الحس والتخيل بل انما وضعت فيه القوة
الحاسة والمتخيلة ليصلح له بها اسباب الحركة واما النوع النا
طق فعلى العكس لانه انما وضعت فيه القوة المحركة ليتهيأ له بها
اصلاح النفس الناطقة المدراكة لا بالعكس فالقوة المحركة
فى الحيوان الغير الناطق كالامير والقوة المدركة فى الحيوان
الناطق كالامير المخدوم والحواس الخمس كالجواسيس المبثوثة
والقوة المصورة كصاحب بريد الامير اليه ترجع الجواسيس
والقوة المتخيلة كالمرع الساعى بين الوزير وبين صاحب
البريد والقوة المتوهمة كالوزير والقوة الذاكرة كخزانة
الاسرار والعلل والنبات لم يوضع فيها القوة الحاسة
والمتخيلة وان كان لكل واحد نفس وكان له حيوة اما العلل
فلارتفاعه عليها واما النبات فلانحطاطه عنها

الفصل السادس

فى تفصيل القول فى الحواس الخمس وكيفية
ادراكها وذكر الخلاف فى كيفية الابصار اما القوة المدركة
المبصرة فقد اختلفت الفلاسفة فى كيفية ادراكها فزعمت طائفة
منهم انها تدرك بشعاع يبرز من العين فيلاقى المحسوسات المرئية
وهذه طريقة افلاطون الفيلسوف وزعم الاخرون ان القوة
المصورة يلاقى بذاتها المحسوسات المبصرة فتدركها وقال
اخرون ان الادراك البصرى بانطباع اشباح المحسوسات

المرئية في الرطوبة الجليدية من العين عند توسط الجسم المشف
بالفعل عند اشراق الضوء عليه كانطباع الصور في المرايا ولو
ان المرايا كانت ذات قوة مبصرة لادركت الصور المنطبعة
فيها وهذه طريقة ارسطو الفيلسوف وهو القول الحزم الصحيح
المعتمد فاما بطلان قول افلاطن فذلك لا يبين لان الشعاع
لو كان يخرج من البصر ويلاقي المحسوسات لكان البصر لا يحتاج
الى الضوء الخارج بل كان يدرك في الظلمة بل ولكان ينور
الهواء عند خروجه في الظلام على ان هذا الشعاع لا يخ
اما ان يكون قوامه بالعين فقط فاذن قول افلاطن بخروج
من العين محال واما ان يكون قوامه بجسم غير جسم العين
او لا بد له من حامل اذ الشعاع كيفية عرضية وذلك الجسم
لا يخلو اما ان يكون مشقا من العين فيلزم ح ان يبصر
العين جميع ما تحت الماء الصافي اذ الجسم لا ينفذ في الجسم
باسره اللهم الا ان ينتقل ويخلي مكانه ولما الخصم يعتذر
بالخلاء الا ان افلاطن ينكر وجود الخلاء البتة وعلى انا
اذا سلمنا وجود الخلاء مسامحة فان الجسم الخارج من
العين انما ينفذ في جسم الماء في بعض وجوهه المحاذية
لا في جميع عظمه فيجب بحسب هذا القول ان لا يبصر العين الا
بعض المواضع ما تحت الماء واما ان يكون جسما متوسطا
بين البصر والمبصر فيقوم به الضوء الخارج من العين على ان
هذا القول ايضا غير صحيح وذلك ان كل شيء من الاشياء
فانه في القرب من شيء اقوى ولا سيما الصغير فيلزم من ذلك

وهذا

ومن انكر وجود الخلاء فلا طوق

ان يكون

ان يكون الجسم المبصر مهما ادنى من العين ادنا قريبا كان ادرك
ح فاذا رفعنا الجسم المتوسط فستدرك العين محسوسا
والمتوسط الحامل لا حاجة اليه الا بالاتفاق وح لا حاجة للابصار
الى خروج الضوء وهذا كذب فاذن قول افلاطن باطل
واما الذين قالوا ان المدرك للمرئي هو القوة المنصورة
بذاتها بانطباع صورة المحسوس فيها فقد جعلوا الغائب كا
لحاضر اذ القوة المنصورة قد يوجد فيها صورة المحسوس
مع غيبوبة المحسوس عنه من غير ان يوصف الجرح بالا
بصار بل بالتخيل والتذكر على ان هولاء قد ارتكبوا اشنع
اعظم من هذه اذ جعلوا خلقة العين وتركيبها معطلين
لا يجديان بنايدة ولا يحتاج اليها في الادراك البصري اذ
القوة المنصورة تلاقي بذاتها المحسوسات وتكفي الطبيعة
مونة تهياء الآلة فاذن الصحيح ان اشباح الاشياء تمتد
في المشف اذا كان مشفا بالفعل عند اشراق المضيء الضوء
عليه فلا يظهر الا في جسم صقيل قابل لها كالمرايا وما اشبهها
وفي العين رطوبة جليدية ينطبع فيها صور الاشياء انطباعها
في المرايا وقد رايت فيها القوة المبصرة فاذا انطبعت
فيها ادركتها وتدركات البصر في الحقيقة هي الالوان واما
القوة السامعة فانها تسمع الصوت والصوت هو حركة هواء
يحس الاذن عند انضمام جسمين صلبين املسين انضماما
سريعا وانقلاب الهواء عما بينهما وقرعه الاذن وتحريكه
الهواء المعد في آلة السمع فانه اذا حركها واثر حركتها في

١٨٣

في عصب السامع ادركته القوة على شكلها وانما اشترطت
الصلابة لان الجسمين الرخوين لا ينقلب عنهما الهواء بل ينفس
في فرجها وانما اشترطت الملاسة لان الاجسام الغير الملس
لا ينقلب الهواء عنها باسره بالقوة بل يحتبس في المنافذ
وانما اشترط الانضمام السريع لانه اذا ترخى وتباطى لم
ينقلب الهواء بالقوة والصدى يكون عن نفوذ الهواء المنقلب
عن المتضادين لمصادمته جسما آخر صلبا عريضا او مخرقا
مملوا من الهواء يمنع الهواء الذي فيه عن نفوذ الهواء المنقلب
وقوعه الاذن بعد القرعة الاولى على الشكل الاول واما
القوة الشامة فانها تشم الروائح عند استنشاق الهواء
الذي قبل عن الجسم ذي الرائحة رائحته كما يقبل الجسم عن
الجسم السخين سخونته فان الحيوان اذا استنشق مثل
هذا الهواء فانفذ حتى استحالة رطوبة الهواء الآلة الذ
واقه امنى اللسان الى الطعم الوارد عليه وقبول جرم الآلة
كذلك الطعم وادراك القوة الذائقة لما عرض في الآلة
واما اللمس فانما يكون عند قبول الآلة لكيفية الملموس وادراك
القوة اللامسة لما عرض في الآلة وجميع المحسوسات البسيطة
الاولية الاصلية ازواج ثمانية واذا افردناها صارت
ستة عشر اما اللمس فاربع ازواج احدها الحرارة والبرودة
وثانيها الرطوبة واليبوسة وثالثها الملاسة والخشونة
ورابعها الصلابة واللين واما الحواس الاربع الباقية فلكل
واحد منها زوج للشم زوج واحد وهو الرائحة الطيبة

والمنتنة

والمنتنة وللذوق زوج وهو الحلو والمر وللسمع زوج
وهو الصوت الثقيل والصوت الحاد وللبصر زوج وهو
الابيض والاسود وساير المركبات المحسوسات مركبة من
هذه البسائط ومتوسطة بين اثنين منها كالغبرة بين الا
بيض والاسود والفاتر من الحار والبارد وجميع المحسوسات
ربما يحس بضرب من الجمع والتفريق والتقبض والتبسط
الا الاصوات فانها تحس بتفريق مجرد لانها تكون بحركة الآلة
فاما الحرارة فتحس بالتفريق واما البرودة فتحس بجمع واما
الرطوبة فتبسط واما اليبوسة فتقبض واما الخشونة
فبتفريق واما الملاسة فبتبسط واما الصلابة فبدفع وذلك
ضرب من الجمع والتقبض واما اللين فبانداع وذلك لا يخلو
من بسط وتفريق واما الحلاوة فبسط خال عن التفريق
واما المرارة فبتفريق وقبض واما الرائحة الطيبة فبتبسط
خال عن التفريق واما المنتنة فبتفريق وقبض واما البياض
فبتفريق واما السواد فبجمع واما المتوسطات بين القوى
الحاسة والصور المحسوسة فخالية عن صور المحسوسات
بذاتها والا فلا تكون متوسطة او صورها حاجز شاغلة للقوة
من ادراكها عنها والخلو عنها اما خلو بالاطلاق واما
خلو باعتدالها كاعتدال الكيفيات الملموسة في اللحم الذي
هو متوسط بين القوى اللامسة وبين الكيفية الملموسة
مع ان اللحم مركب من الكيفيات الملموسة لا محالة الا ان الاعتدال
اعدمها فيه واما القسم الاول فخلو الماء والهواء وما شابههما

من متوسطات الابصار عن اللون كخلو الماء والهواء الذين
هما متوسطات الشم عن الرايحة فكخلو الماء الذي هو متوسط
الذوق عن الطعم وكركود الهواء الذي هو متوسط السمع
وخلوه عن الحركة وكل واحد من هذه القوى اذا حققت
فانما تدرك بسببه ما المحسوس بل انما تدرك اولا ما تاثر
فيها من صور المحسوس فان العين انما تدرك الصورة المنطبعة
فيها من المحسوس وكذلك البواقي والمحسوسات القوية الشاهدة
كالصوت الشديد والرايحة القوية والضوء المشرق
البرق اذا تكررت على الالة افسدتها واكلتها بسببه
عليها والحواس الخمس تدرك كل واحد منها بتوسط مدركها
الحقيقي اشياء اخر خمسة احدها الشكل والثاني العدد
والثالث العظم والرابع الحركة والخامس السكون اما ادراك
البصر واللمس والذوق اياها ظاهر واما السمع فانه
يدرك بحسب اختلاف عدد الاصوات عدد المصوتين وتقوية
عظم الجسمين المتصادمين وبحسب ضرب من اختلافها ومالها
الحركة والسكون وبحسب احاطتها على الصوت المتصل والصوت
الجوف ضربا من الاشكال واما الشم فانه يعرف بحسب اختلاف
جهات ما يتادى اليه من الروايح او باختلافها وكمية عدد
الاشياء الكثيرة وبمقدار الكسر وعظمها وبمقدار القرب
والبعد والاختلاف والثبات حركتها وسكونها وتحت
الجوانب التي يتادى اليه رايحتها من جسم واحد شكلها
الا ان هذا ضعيف جدا في هذه القوة في الناس لضعفها

فهم

فهم الفصل السابع في تفصيل القول في الحواس الباطنة والقوة
المحركة الحواس الظاهرة ليس شيء منها يجمع بين ادراك
اللون والرايحة واللين والعظم وربما تساجسها اصفى
فادركنا منه انه عسل حلو طيب الرايحة سيال ولم نذقه
ولا شممناه فتبين ان عندنا قوة اجتمعت فيها ادراكات
الحواس الاربعة وصارت جملتها عندها صورة واحدة
ولولاها لما عرفنا ان الحلاوة مثلا غير السواد اذ المميز
بين الشيئين هو الذي عرفهما جميعا وهذه القوة هي
الموسومة بالحس المشترك والمتصورة فبين ان للقوة
المتصورة وجودا وانها غير الحواس الظاهرة ولو كانت من
الحواس الظاهرة لاقتصر سلطانها على حال اليقظة فقط والمشاهدة
تشهد بخلاف ذلك فان هذه القوة قد تفعل فعلها في حالتي
النوم واليقظة جميعا ثم في الحيوان قوة يركب ما اجتمع في
الحس المشترك من الصور ويفرق بينها ويوقع الاختلاف
فيها من غير ان تزول الصورة عن الحس المشترك ولا محالة
ان هذه القوة غير القوة المتصورة اذ القوة المتصورة
ليس فيها الا الصورة الصادقة المستفادة من الحس وقد
يمكن ان يكون الاشياء في هذه القوة على خلاف هذا
فتصور باطلا كذبا وما لم ياخذه على هيئته من الحس وهذه
القوة هي المسماة بالمتخيلة ثم في الحيوان قوة يحكم على الشيء
بانه كذا وليس كذا بالجزم وبما يهرب الانسان عن المحذور
ويبغي ويفضل المختار وبين ان هذه القوة غير القوة المتصورة

بصور الشمس على حسب ما اخذت من الحس على مقدار فرضه
والامر في هذه القوة بخلاف هذا وكذلك السمع يلقي الصدى
من البعد على قدر الجم الطاير المتخيلة لان المتخيلة تنتقل افاعيلها
من غير اعتقاد منها ان الامور على حسب تصوراتها وهذه
القوة هي المسماة بالمتوهمة والصايبة ثم في الحيوان قوة
تحفظ معاني ما ادركت الحواس مثل ان الذيب عدو والولد
حبيب ولي فيما البين ان هذه القوة غير المتصورة وذلك
ان المتصورة لا صور فيها الا ما استفادت من الحواس ثم
الحواس لم يحس عداوة الذيب ولا محبة الولد بل صورة
الذيب وخلقة الولد واما المحبة والاضرار فانما نالها الوهم
ثم خزنها في هذه وصدقه القوة وبين ان هذه القوة
غير المتخيلة وذلك ان المتخيلة تخيله عن ما استصوبه
الوهم وصدقه استنبط من الحواس واما هذه القوة فلا
يتصور عن ما استصوبه الوهم وصدقه واستنبطه من
الحواس وهذه غير القوة المتوهمة ليست تحفظ ما صدقه
بل تصدق بذاتها واما هذه القوة فانها لا تصدق بذاتها
بل تحفظ ما صدقه شي آخر وهذه القوة هي المسماة بالحافظة
والمتذكرة والقوة المتخيلة اذا استعملها القوة
الناطقة سميت بالقوة المفكرة والقلب ينوع هذه
القوى عند الفيلسوف الا ان سلطانها في الات مختلفة
فاما سلطان الحواس الظاهرة فهي الآتها المعلومة فاما
سلطان القوة المتخيلة المتصورة فهي التجويف المقدم

والولد

وهذا

من الدماغ

من الدماغ واما سلطان القوة المتخيلة المتذكرة فهي التجويف
الاوسط من الدماغ واما سلطان القوة المتذكرة فهي
التجويف المؤخر من الدماغ واما سلطان القوة المتوهمة
فهي جميع الدماغ ولا سيما في حيز المتخيلة منه وبحسب ما يتال
هذه التجاويف من الافات تنال افاعيل هذه القوى ولو
انها قايمة بذاتها فعالة بذاتها لما احتاجت في خصايصها
الى شي من الالات وبهذا يعلم ان هذه القوى لا تقوم بذاتها
بل بالقوة العقلية الثابتة هي النفس الناطقة كما سنوضحه بعد
على انها قد تستخلص لنفسها لباب هذه القوى ضربا من الاستخلاص
فيوجدها بذاتها وسوف يرد بيان هذا عن قرب ان شاء الله تعالى

الفصل الثامن في ذكر النفس الانسانية من مرتبة بدوها الى مرتبة
كمالها الاشارة ان نوع الحيوان الناطق متميز عن غير الناطق
بقوة يتمكن بها من تصور المعقولات وهذه القوة هي المسماة
بالقوة النطقية وقد جرت العادة بتسميتها بالعقل الهيولاني
اي العقل بالقوة تشبيها لها بالهيولى وهذه القوة موثرة
في كافة البدن الانساني وليس لها في ذاتها شي من الصور المعقولة
بل يحصل فيها ذلك بضربين من الحصول احدهما بالهام الهي
من غير تعلم ولا استفادة من الحواس فالمعقولات البديهية
مثل اعتقادنا ان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان
في شي واحد معا والعقلاء البالغون يشتركون في نيل هذه
الصور والثاني باكتساب قياسي واستنباط برهاني
كتصور الحقايق المنطقية مثل الاجناس والانواع والفصول

والخواص والالفاظ المفردة والمركبة بالضروب المختلفة
من التراكيب والقياسات المولفة الحقيقية والكاذبة
والقياسات التي اذا شكلت بالقياسات انتجت نتايج
ضرورية برهانية او اكثرية جدلية او مساوية خطابية
او اقلية سوفسطايية او ممتنعة شعرية وكتحقيق الامور
الطبيعية كالهيولى والصورة والعدم والطبيعة والمكان
والزمان والحركة والاجرام الفلكية والاجرام العنصرية والكون
والفساد المطلقين وكون المواليد الكائنة في الجو والكائنة
في المعادن والكائنة في اديم الارض من النبات والحيوان
وحقيقة الانسان وحقيقة نفوس النفس لنفسها وكتعود
الامور الرياضية من العدد والهندسة المحضة والهندسة
النجومية والهندسة اللحنية والهندسة المناظرية وكتعود
الامور الالهية كمعرفة مبادي الموجود المطلق من حيث هو موجود
ولواحقه كالقوة والفعل والمبدا والعلة والجوهر والعرض
والجنس والنوع والمضادة والمجانسة والاتفاق والا
ختلاف والوحدة والكثرة واثبات مبادي العلوم النظرية
من الرياضية والطبيعية والمنطقية التي لا توصل اليها
الا بهذا العلم وكاثبات المبدع الاول والمبدع الاول
والنفس الكلية وكيفية الابداع ومرتبة العقل من الابداع
ومرتبة النفس من العقل ومرتبة الهيولى من الطبيعة والصور
من النفس ومرتبة الافلاك والانجم والكائنات من الهيولى
والصورة ولماذا اختلفت كل هذه الاختلافات في التقدم

والتاخر

والتاخر ومعرفة السياسة الالهية والطبيعية الكلية والنبات
الاولية والوحي النبوي والروح القدسي الرباني والملائكة
العلوية والتوصل الى معرفة ما اعد حقيقة تنزيه المبدع
عن الشرك والتشبيه والتوصل الى معرفة ما اعد للمحسنين من
الثواب وللمسيئين من العقاب واللذة والالم الواصلين الى النفوس
بعد فراقها الابدان وهذه القوة التي تتصور هذه المعاني
قد تستفيد من الحس صورا عقلية كلية غريزية لها وهي ان
يعرض على ذاتها الصور التي في القوة المتصورة والقوة
الحافظة باستخدام المتخيلة المذكرة والوهمية ثم تنظر
فيما فجدها قد اشتركت في صور وافترقت في صور وكذا
بعض ما فيها ذاتية وبعضها عرضية اما اشتراكها في
الصور فكاشتراك صورة زيد وعمرو في المتصورة في
الحيوة وافتراقهما بالنطق واللانطق واما الذاتية فكالحيوة
فيهما واما العرضية فكالسواد والبياض فاذا وجدها على
هذه الصورة جعل كل واحد من هذه الصور الذاتية والعرضية
والمشتركة والخاصة صورة واحدة عقلية كلية على حدة فيستنبط
بهذه الحيلة الاجناس والانواع والفصول والخواص والعوارض
العقلية ثم يركب هذه المعاني المفردة تركيبات جزئية ثم
ثم يركبها تركيبات قياسية فيستنتج منها فوايد من الشايع
وجميع ذلك لها لخدمة القوة الحيوانية واعانة العقل
الكلي على ما سنوضحه وتوسطه ما جعل مثل ما فيه من البدايع

والتشبه عند الحصول واحد
وكذلك الطبيعة الكلية والملائكة
العلوية

الضرورية العقلية وهذه القوة وان استعانت بالقوة الحسية
عند استنباطها الصور العقلية المجردة من الصور
الحسية فهي غير محتاجة اليها في تصور هذه المعاني في
ذواتها وفي تركيب القياسات منها لا عند التصديق
ولا عند التصور الاعتقادي على ما سنوضحه بعد وبها
استنبطت الفوائد الحسية التي مستها الحاجة اليها بالجملة
المذكورة مضت استخدام القوى الحسية بلا تعب بذاتها
جميع ما يريد وانها الفاعل وكما ان القوى الحسية انما تدرك
بنسبة من المحسوس فكذلك القوى العقلية انما تدرك بنسبة
من المعقول وهذا النسبة تجريد الصورة من المادة والنقاء
عنها الا ان القوة الحاسة لا تحصل الصور الحسية بارادة وحركة
وفعل فيها بل بوصول ذات المحسوس اليها اما بالاتفاق واما
بتوسط القوة المحركة وتجرد الصور بها باعانة الوسائط
الموصلة للصور اليها واما القوة العاقلة فهذا البيان فيها
بالخلاف ولانها بذاتها وبفعل ذاتها تجرد الصورة عن المادة
بما ادركته ثم يلتحق بها فلهذا قيل ان القوة الحاسة منفعلة
في تصورها ضرب من الانفعال ولهذا قيل ان القوة الحاسة
لاغتنائها عن الآلة ولا فعلها بالذات ذاتي الاطلاق
هذه القضية على القوة العاقلة والعقل بالفعل ليس الا صفة
المعقولات اذا اتحدت في ذات العقل بالقوة وبه اخرجه
الى العقل ولذلك قيل ان العقل بالفعل عاقل ومعقول معا

وهذا

على التركيب

من خواص

من خواص القوة العاقلة ان يوجد الكثرة وتكثر الواحد بالتحليل
والتركيب اما التكثر فتكثر انسان واحد الى جوهر وجسم
ونامي وحيوان وناطق اما توحيد الكثير فتركيب من الجوهر
والجسم والحيوان والناطق معنى واحد هو الانسان والعقل
وان طبق فعله بمدة زمانية في تركيب القياسات باستعمال
الروية فان تحصيلها للنتيجة في ذاتها التي هي ثمرة الفكرة
والغاية المطلوبة فانه لا يتعلق بزمان ولا يحصل الا في
آن بل ذات العقل يرتفع عن الزمان باسره والنفس الناطقة
اذا اقبلت الى العلوم سمي فعلها عقلا وسميت بذلك
عقلا نظريا وقد ابتنا على وصفه واذا اقبلت على قهر
القوى الذهنية الداعية الى الجزئية بافراطها والقوة
بتفريطها او الهمود بثورانها او الجبن بفتورها او الفتور
بهيجانها او البليد بجمودها ليستخرجها الى الحكمة والتجلد
والعفة وبالجملة العدالة سمي فعلها سياسة وسمي عقلا
عمليا وقد تستعد القوة الناطقة في بعض الالسن من
المعصية والانقياد بالعقل الكلي بما يزعها عن الفزع عند
التعرف الى القياس والروية بل بتكيفها موتها بالالهام
والوحي ويسمى خاصيتها هذه تقديسا وتسمى بجبلتها
روحا مقدسا ولن يحظى بهذه الرتبة الا الانبياء والرسل
عليهم السلام الفصل التاسع في اقامة البراهين الضرورية
في جوهرية النفس الناطقة وغنائها عن البدن في القوام
على مقتضى طريقة المنطقيين احد براهين المنطقية

فعل العقل سياسة

في اثبات هذا اللفظ ولنقدم له مقدمات منها ان الانسان
يتصور المعاني الكلية التي تشترك فيها كثرة ما كالانسان
المطلق والحيوان المطلق وهذه المعاني الكلية منها ما يتصور
بتركيب خبري ومنها ما يتصور لا بالتركيب بل بالانفراد وما لم
يتصور القسم الاخير فلا يمكن ان يتصور القسم الاول ثم انما
يتصور كل واحد من هذه المعاني الكلية صورة واحدة مجردة
عن الاضافة الى جزئياتها المحسوسة اذ جزئيات كل واحد
من هذه المعاني الكلية لا تتناهى بالقوة وليس بعضها اولى
بذلك من بعض ومنها ان الصورة اذا حلت جسما من الاجسام
وبالجملة منقسما من المنقسمات فهي لا تنقسم في تمام اجزائه
وكل ما ليس منقسما في تمام اجزائه فهو منقسم في خاصيته
لا يمنع جسما من الاجسام فهي منقسمة ومنها ان كل صورة
كلية اذا اعتبر فيها الانقسام في ذاتها لم تنقسم واذا انقسمت
في موضوعاتها اما انواعها واما اشخاصها وتكثر الشيء
والاشخاص لا يوجب الانقسام في مجردات الكم فاذن اذا
تمنع الانقسام في مجردات الكلي وقد وضع انه وقع هف فاذن
ان قولنا ان اجزائها لا يشابهها في تمام المعنى قول صادق
ومنها ان الصورة العقلية اذا اعتبر فيها الانقسام فلا يجب
ان يكون اجزائها عرية عن جميع معناها وذلك انا اذا
جوزنا ذلك قلنا ان هذه الاجزاء مباينة لصورة الكلي
وانما تحصل الصورة هنا عند اجتماعها فهي اشياء خالية
عن صورة ما يحصل منه عند التركيب وهذه صفة

وهذا

اجزاء القابل

اجزاء القابل فاذا لم تتم القسمة في الصورة الكلية بل في
قوابلها وقد قيل انه وقع فيها وهذا خلف فاذن قولنا
لا يجوز ان يكون اجزائها مشابهة لها في جميع المعنى صادق
له معنى ومنها وهي نتيجة المقدمتين ان الصورة اذا امكن
ان يعتبر فيها الانقسام فان اجزائها لا خالية عن كمال الصورة
ولا مستوفية لها استيفاء تاما كاملا اجزاء حدها ورسمها
فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول لا محالة ان الصورة
المعقولة وبالجملة العلم تقتضي محلا من ذات الانسان جوهري
الذات محله ولا يخلو اما ان يكون هذا الجوهر جسما منقسما
او جوهرا روحانيا غير جسم ولا منقسم واقول ولا يجوز ان يكون
جسما وذلك ان الصورة المعقولة الكلية اذا حلت جسما فلا
محالة انها يمكن ان يفرض فيها الانقسام على ما اوضحنا اولا
ولا يجوز ان يكون اجزائها المشابهة للكل من وجه ومباينة
له من وجه وبالجملة فكل واحد منها بعض معنى الكل والصورة
الكلية ليس شيء يتركب منه ولها بعض معناه الاجناس
والفصول فاذا هذه الاجزاء اجناس وفصول وكل واحد منها
صورة كلية والقول فيها كالقول في الاول ولا محالة انها
ستنتهي الى صورة اولية لا تنقسم الى اجناس وفصول لامتناع
التمادي الى ما لا يتناهى في اجزاء مختلفة المعاني اذا تقرر
ان الاجسام تتجزى الى ما لا يتناهى ومعلوم اذا كانت الصورة
الكلية لا تنقسم الى اجناس وفصول ان ما كان منها لا ينقسم
الى اجناس وفصول فليس ينقسم بوجه من الوجوه في ذاتها فاذن

هذه الصورة الاولى لا يمكن ان تحل جسما من الاجسام فاذن ولا
المركب اذ من المعلوم ان الانسان لا يمكن ان يتصور الجسم تصور
الجي الناطق وبالجملة لا يمكن ان يتصور الصورة التي هي جنس
وفصل الا متصورهما جميعا فاذن الصورة التي وصفنا انها حلت
في الجسم لم تحل فيه فتنتفيه وهو قولنا ان الصورة العقلية
لا تحل جسما من الاجسام صادق فاذن الجوهر الذي تحله الصورة
العقلية الكلية جوهر روحاني غير موصوف بصفات الاجسام
وهو الذي نسميه بالنفس الناطقة وذلك ما اردنا ان نبين
ومن البراهين التي تدل على هذا المطلوب ويصححه بما انا نبينه
فاقول ان الجسم بذاته لا يقوى على تصور المعقولات اذ جميع الا
جسام مشتركة في الجسمية ومتفرقة في التمكن من تصور المعقولات
فاذن انما يوصف الاجسام الحيوانية بانها تتصور المعقولات
بقوى موضوعة فيها وهذه القوى ان كانت تتصور بذاتها
بلا مشاركة الجسم فاذن هي بذاتها صالحة لان يكون محلا
للصور العقلية وما هذا وصفه فهو جوهر فاذن جوهر ان
كان هذا حالها فهي جوهر فتبين الآن ان هذه القوى انما
تتصور المعقولات بذاتها لا بمشاركة الجسم بان نقول ان كل
ما ادرك شيئا بمشاركة الجسم فهما كثرت عليه مدركات
شاقة ادت الى افساده والسر ان الكلال عليه يوهن الآلة
ويغيرها عن قوتها لما اعتراها من المشقة في استعمال
القوى اياها ولذلك تضعف القوة المبصرة مهما اديم
النظر الى صورة الشمس والقوة السامعة اذا تكرر وصول

الاصوات

الاصوات القوية اليها ثم هذه القوة المتصورة للمعقولات كلما
ادركت المعقولات الشاقة صارت على فعلها اقوى فاذن ليس
لها الى الآلة حاجة في ادراكها فهي اذن مدركة بذاتها وقد بينا
ان كل قوة مدركة بذاتها جوهر فهذه القوة جوهر وذلك ما اردنا
ان نبين ومن البراهين التي تدل على هذا المطلوب ما انا
نثبته فاقول لا شك ان الجسم الحيواني والآلات الحيوانية
اذا استوفت سن النمو وسن الوقوف اخذت في الذبول
والنقص وضعف القوة وكلال آلتها وذلك عند الاربعين
على اربعين سنة ولو كانت للقوة الناطقة الحاكمة
العاقلة قوة جسمانية اليه لكان لا يوجد احد من الناس
في هذا السن الا وقد اخذت قوته هذه تنتقص ولكن
الامر في اكثر الناس على خلاف هذا بل العادة جرت في الاكثر
انهم يستفيدون في هذا السن ذكاء في القوة العاقلة
وزيادة بصيرة فاذن هي جوهر قائم بذاته وذلك ما
اردنا ان نبين ومن البراهين الدالة على صحة هذا الدعوى
ان من البين ان ليس شيء من القوى الجسمانية له قوة على افاعيل
غير متناهية وذلك لان قوة نصف ذلك الجسم لا محالة
توجد اضعف من قوة الجميع والاضعف اقل مقوما عليه
من الاقوى وما قل من غير المتناهي فهو متناه فاذن قوة
كل واحد من النصفين متناهية فاذن مجموعهما متناه اذ مجموع
المتناهيين متناه وقد قيل انه غير متناه وهف فاذن
الصحيح ان قوى الاجساد لا تقوى على افاعيل غير متناهية وان الصور

الهندسية والعددية والحكمية التي للقوة النطقية ان تعلقها
غير متناهية فاذن القوة النطقية غير قائمة بالجسم فهي
اذن قائمة بذاتها وجوهر بذاتها ثم من البين ان فساد احد الجوهرين
المجتمعين لا يقتضي فساد الثاني فاذن موت البدن لا يوجب
موت وذلك ما اردنا ان نبين **الفصل العاشر** في اثبات
جوهر عقلي مفارق للاجسام يقوم للنفوس البشرية مقام
الضوء للبصر ومقام واثبات ان النفوس اذا فارقت
الاجسام اتحدت بالجوهر العقلي بعده في الاطلاق خالية
عن كل صورة عقلية ثم تحل فيه المعقولات البدنية من غير تعلم
ولا روية فلا يخ اما ان يكون حصولها فيه بالحس والتجربة
واما ان يكون بفيض الهي يتصل ولكن لا يجوز ان يكون حصول
هذه الصور العقلية الاولى بالتجربة اذ التجربة لا تفيد حكما
ضروريا اذ لا يومن وجود شيء يخالف الحكم بما ادركناه بها
وان التجربة وان ادينا ان كل حيوان يحرك عند الفتح لحيته
الاسفل فلم يفدنا حكما يقينيا ان جميع الحيوان هذا حاله
فلو كان ذلك صحيحا لما جاز ان يوجد التمساح يحرك لحيته
الاعلى عند فتحه فاذن ليس كل واحد ناه في اشياء
بالادراك الحسي نافذا في جميع ما ادركناه منها وما لم ندركه
بل يمكن ان يكون ما لم ندرك بخلاف ما ادركنا فتصورنا ان
الكل اعظم من الجزء ليس لانه كل جزء وكل هذه حالة
اذ ذلك لا يومننا ان يكون كل جزء خلاف هذا وكذلك في
اجتماع النقيضين في موضع واحد وكون الاشياء المساوية

لشيء واحد مساوية في انفسها وكذلك القول في تصديقنا بالبراهين
اذ صحت فان اعتقادنا ههنا ليس يصح بتعلم بعلم ولذلك تتساوى
المسائل التي هي ولا ذلك مستفاد من الحس لما ذكرنا فهو اذن
والاول مستفاد من فيض الهي يتصل بالنفس النطقية بعقل
بها النفس النطقية فيحصل فيها هذه الصورة العقلية الكلية
وهذا الفيض ما لم يمكن له في ذاته هذه الصورة الكلية
لم يكن ان يفيضها في النفس الناطقة فاذن هي في ذاته واعي
ذات فيه صورة في جوهر غير جسم ولا في جسم قائم بذاته
فاذن هذا الفيض يتصل بالنفس جوهر عقلي لا جسم ولا
في جسم قائم بذاته يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء
للبصر الا ان الصور تفيد البصر القوة على الادراك فقط
لا الصور المدركة وهذا الجوهر يفيد بانفراد ذاته القوة
الناطقة القوة على الادراك ويحصل فيها الصورة المدركة
ايضا كما اوضحنا واذا كان تصور النفس النطقية للصور النطقية
كمالها وحاصلا عند العقل الاتصال بهذا الجوهر وكانت الاشغال
البدنية من فكرها واجرائها وفرحها واشواقها يعوق
القوة عن الاتصال به فلا يتصل به الا بر قفص جميع
هذه القوى وعلها وليس شيء يمنعها من دوام الاتصال
الا البدن فانها اذا فارقت البدن لم تزل متصلة بكمالها
ومتعلقة به وما اتصل بكله وتعلق به آمن الفساد لا سيما
اذا كان مع الانقطاع عنه لا يفسد فاذن النفس بعد الموت
تبقى دايما غير مباينة متعلقة بهذا الجوهر الشريف المسمى

بالنقل الكلي وعند ارباب الشرايع بالعلم الالهي واما القوى الاخرى
كالحيوانية والنباتية فلما كان ليس شيء منها ينال فعله
الخاص الا بالبدن فانها لا تفارق الابدان بل تموت بموت البدن
اذ كل شيء قايم لا فعل له فهو معطل وليس في الطبيعة معطل
الا ان النفس الناطقة قد استفادت الاتصال بالبدن منوتها
وتركت عليها الشوق ولولا ذلك لما استعملها في تصرفاتها فاذن
النفس الناطقة سر حلمات القوى الابدانية الممات فتبين
القول في النفوس وان اتى هي الباقية وغير الباقية
وانها لا تستقل بالبقا وبقي علينا ما سيقل بهذا البحث
وبيان كيفية وجود النفس في الابدان والغرض الذي
لاجله وجدت فيها وما ينالها في الاخرة من اللذة الابدية
والعقاب السرمدي والعقاب الزايل بعد مدة ما على مقدار
البدن والكلام الموسوم بالشفاعة وعلى صفة الملايكة الاربعة
وحملة العرش ولولا ان العادة جرت بافراد هذا البحث بمهيدا
وتقرير لابتعثت هذه الفصول تمام القول فيها على انه لولا
محاذرة الاملال والتطويل لرفضت مقتضى العادة فيه
ومهما امر الامر بافراد القول في تلك المعاني استفدت في الابتدا
غاية الجهد ارشاده نعم لا زالت الحكمة منتعشة بعد
الخمول نضرة بعد الذبول تجدد بدولته دولتها وترتفع
بمكانه مكان اهلها وتعرد عدد طالبي فضلها والحمد لله وهو
حسبي ونعم الوكيل وصلوته على رسله اجمعين

وهذا

افعال العباد تنقسم الى ما يكون تابعا لقدرته وارادته والى ما
يكون مثال الاول الاكل والمشي من الانسان الصحيح الذي لم يكره على
هذين الفعلين ومثال الثاني حركة الانسان الى اسفل اذا وقع من
موضع عال والقدرة بها سلامة الات الفعل من الاعضاء ويراد
بها الحالة التي يكون الانسان عليها وقت صدور الفعل
والاول يكون قبل الفعل ومعه وهذه هي القدرة عند المعتزلة
والثاني لا يكون الا مع الفعل وهي القدرة عند الاشعري ولا شك
ان القدرة بالوجهين لا يكون مقدورا للعبد بل ربما كونت
اسبابه كالتقدم والتداوي المقتضيين لسلامة الاعضاء
مقدوران له واما الارادة فسببه اما العلم بالمصلحة اما الشهوة
واما الغضب ولا يكون واحد منها الا عند الشعور والشعور
ايضا لا يكون مقدورا للعبد وربما كان بعض اسبابه مقدورا له
واما عند حصول القدرة والداعي يجب حصوله اي الحوادث يجب
ولا لزم رجحان احد طرفي الفعل وتركه من غير مرجح وهذا الو
جوب لا يخرج الفعل عن صفة الاختيار لان معنى الاختيار
هو ان يكون الفعل او الترك بارادة الفاعل مختارا فيهما ايهما
اراد وههنا لزم الفعل من القدرة والارادة كانا في الاصل من
الله وعند وجودهما الفعل واجب وعند عدمهما ممتنع واذا
نظرنا الى الفعل كان من العبد بحسب قدرته وارادته فلهذا
قيل لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين فاذن الاختيار
حق والاسناد الى فعل الله حق ولا يتم الفعل باحدهما دون

وهذا

من افادات الشيخ العارف ابو علي في اثبات علم الباري تعالى وانه الوسمي

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان للمحققين طريقة حسنة في اثبات علم الباري تعالى وبيانها
ان العالم كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي
بها هو هو فلا يفتقر ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى
صورة غير ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك
تعلم شيئا بصورة تتصورها وهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعلم تلك الصورة
بغيرها بل كما تعلم ذلك الشيء بتلك الصورة تعلم تلك الصورة
بنفسها من غير مداخلة غيرك فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في علمك بتلك الصورة بل حصولها لك شرط في
علمك بتلك الصورة وكذلك كونك محلا لتلك الصورة
هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في علمك
بها وان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير حلولها فيك
حصل العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء فاعله
حين كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء بقابله فاذن
الآثار الصادرة منا انما علمنا لذاته حاصلة من غير ان يحل فيه
فالنا علمنا بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان
الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين علمه بذاته بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم والعالم
والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار وعلمه بذاته
سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان الشيئين اعني ذاته وعلمه

بذاته

بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثر الصادر
الاول وعلمه تعالى به شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي
كون احدهما مباينا للاول تعالى والثاني منفردا عنه وكما
ان التغاير في الشيئين اعتباري كذلك في الاثرين فاذا
وجود الصادر الاول هو نفس علمه تعالى من غير افتقار الى صورة
مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وذلك
لان ما ليس بمعلول لها حصوله لها انما هو بحلوله فيها وحلول
صورته التي بها هو فيها ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جوهر
او عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في
الجوهر المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون حصوله
لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الواجب
تعالى ولا موجود الا وهو اثر للاول تعالى كان جميع صور الموجودات
العقلية والجزئية على ما هو عليه الوجود حاصلة فيها والاول
تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصورة غيرها بل
بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه بجملته وتفاصيله فوجوداته الموجودات علمه تعالى
وكذا وجودها الحالة في النفوس المجردة السماوية وكذا وجود
الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة الفلكية
بل يكون الوجود باسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تعالى
وان الله قد احاط بكل شيء علما وقال تعالى وما تسقط من ورقة
الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا

في وجود الصادر الاول هو نفس العلم المسمى بالحق الذي يخلق

فهم الوجود باسره علمه تعالى فاذا العلم هو الوجود

وكتاب مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين
وما تخفي الصدور يعلم السر واخفى فقد تبين ان علمه تعالى
قد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية ومشقت هذه الدرة
اليتيمة في سلك ليلة السابعة والعشرون من شهر ذي
القعدة من شهور سنة الف واربع وثمانين
تعليم الالف

وهذا

الجبر والاختيار

رسالة في خلق الاعمال للمحقق الطوسي عليه الرحمة

حررها اولا فارسية ثم جعلها عربية او بالعكس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الارباب ومسبب الاسباب ومفتح
الابواب وملهم الصواب ومسهل الامور الصعاب والصلوة
على المبعوث بفصل الخطاب والداعي الى الاحباب والاتباع.
وبعد لما حسن ظن الاخوان ان لي في المباحث العقلية
عيناً ذاكية اقترحوا علي ان اكتب لهم في مسئلة الجبر والقدر
التي هي من المسائل المشكلة الغامضة بين اصناف الخلق ولم
يصل فهم اكثرهم الى جادة الحق رسالة على سياق التفهيم
والتدقيق على وجه الجدل الخالي عن التعصب وادرت الى
ملتمسهم وقدمت مقدمات يتوقف المطلوب عليها وكثير
من المطالب العلمية ورتبته على فصول عشرة راجياً من الله سبحانه
ان يوافق غرضهم انشاء الله تعالى الفصل الاول في حكاية
المذاهب والاشارة الى حجة كل قوم الفصل الثاني في ذكر الوجوب
والامكان والامتناع واحكامها الفصل الثالث في ذكر الاسباب
والعلل ومعنى الجبر والاختيار الفصل الرابع في ذكر ان السبب
ما لم يصير موجباً لم يصدر عنه المسبب الفصل الخامس في كيفية
استناد الاتفاقيات الى العلل على وجه الاجمال الفصل السادس
في بيان وجوب الفعل لا ينافي الاختيار الفصل السابع
في الفرق بين القوي والافعال الانسانية والفرق بين ما كان
باختياره وما لم يكن الفصل الثامن في القدرة والارادة وكيفية

وهذا

صدور

صدور الافعال الارادية منهما الفصل التاسع فيما هو حاصل هذه
المباحث في هذا المطلوب وحل بعض الشبه المذكورة الفصل
العاشر فان اطلاق الاختيار بهذا المعنى صحيح على الناس
تعالى الخ هذا هو فهرست اصول هذه الرسالة وان نبتدئ
في تقرير هذه المعاني بعون الله سبحانه الفصل الاول
في حكاية المذاهب في هذا الموضع والاشارة الى حجة كل قوم
ذهب قوم الى ان العبد له اختيار في شيء من الافعال
واكثر هؤلاء قالوا ليس له اثر من فعل وكسب وكل ما ينسب
اليه انه فعله انما هو فعل الله تعالى وذهب بعضهم الى ان
له اثراً هو الكسب وباقي الافعال مستندة الى الله سبحانه لا
انه اوجد في العبد صفة تسمى قدرة وفي الحقيقة لا
فرق بين القولين الا في العبارة لانهم اتفقوا على انهم مضطرون
لا موثرون الا الله تعالى وهؤلاء المجبرة وباز ايهم قوم قالوا
كل فعل يمدح عليه العبد او يذم فهو فعله وانما يفعله باختياره
ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وانما فوض الله اليه هذه
الافعال وهو مسئول عنها وهؤلاء هم العدلية وربما
تسمى القدرية وتسمى المجبرة ايضاً قدرية لانهم يقولون
الامور بتقدير الله تعالى ولما جاء في الخبر ان القدرية
مجوس هذه الامة يحيل كل طائفة منهما اسم القدرية على
خصمه والحجة العظمى للمجبرة ان الله تعالى قبل ايجاد العباد

ان الكسب جعل العدلية
من المجبرة

بغير سبب زايد لم يكن النسبتان متساويتين وكل ممكن لذاته
يحتاج في رجحان احد طرفيه على الاخر الى سبب زايد عن ذاته
ولما لم يكن ترتيب ذات ما لذاته عن الوجود والعدم
لم يكن خلو ذات الممكن عن سبب منفصل عنه يقتضي وجوده
او عدمه ويتبين ان يعلم ان طرف الوجود يحتاج الى سبب
وجودي لان العدم لا يكون سببا للوجود واما طرف العدم
فجاز ان يكون سببه عدميا لامكان ان يكون عدم شيء
سببا لعدم شيء آخر ككون عدم الشمس سببا لعدم الشعاع
واذا امتنع خلو الممكن عن الوجود او العدم معا فكلما وجد
سبب الوجود حصل الوجود وكلما لم يوجد لم يحصل
ويبقى على العدم فيكون عدم سبب الوجود سببا للعدم
ولما لم يخل الامر عن وجود السبب وعدمه لم يخل ايضا
ذات الممكن عن الوجود او العدم ولم يكن شيء منهما واقعا
بغير سبب ويعلم من هذا البيان ان الممكن ما لم يصير
واجبا لم يوجد وما لم يصير ممتنعا لم يعدم وهذا الوجوب
غير الوجوب اللاحق بعد الوجود لان كل شيء وجد فهو
في حال وجوده عدمه ممتنعا وكلما كان عدمه ممتنعا
كان وجوده واجبا وكل شيء وجد كان وجوده واجبا
لكن بهذا الوجوب للممكن الحقه بعد وجوده والوجوب
الاول حصل له قبل وجوده فيكون غيره فيكون الاول

وهذا

علة الوجود

علة الوجود والثاني معلوله **الفصل الثالث** في ذكر الاسباب
والعلل والاشارة الى معنى الجبر والاختيار كل شيء يتوقف
عليه وجود غيره بحيث اذا لم يكن لم يكن ذلك الغير وجاز
ان يوجد ولم يوجد ذلك الغير يسمى شرطا له وذلك الغير
مشروطا مثاله عدم دسومة الثوب لقبوله اللون الطارئ
عليه والناطقية لقبول الحيوان الكتابة فان قبول الثوب
اللون والحيوان الكتابة مع عدمهما محال ولا يلزم من وجودهما
وجود اللون والكتابة والاول شرط عدمي والثاني وجودي
وكل ما له مدخل في افادة وجود غيره يسمى سببا وعلة
وذلك الغير مسببا ومعلولا وكل سبب شرط وليس كل شرط
سببا فان خلو الثوب عن الدسومة شرط لقبوله اللون
وليس بسبب والسبب اما موجب كالشمس للنور او غير موجب
كالكاتب للكتابة وان اعتبر ما تقدم في تعريف الشرط
وهو جواز ان يوجد بدون المشروط لم يكن السبب الموجب
شرطا لاستحالة وجوده بدون المسبب والا لم يكن موجبا
وح كان الشرط والسبب كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه
دون وجه والسبب اما ان يكون كافيا في اعطاء الوجود
او لم يكن كافيا والاول سبب تام والثاني سبب ناقص
الجزء السبب التام واذا انضم اليه جزء او اجزاء صار
تاما وسبب الشيء الموجود كما تقدم لا يكون الا موجودا وان

اقول وتدوره من ان الاثر المقصود بالذات والحقيقة الروسه على الاثر ما لا واصطلح نسبة او معناها من ان الاثار ما لا واصطلح الكافي قدس سره ايضا لنزعي الاسباب الا الاسباب وعن الاسباب

اللاشيء لا يكون سببا لوجود الشيء بالضرورة واما سبب المعدوم
فجائز ان يكون وجوديا كوجود الحجاب لعدم نور الشمس وعدميا
لعدم التخيل له والاسباب اربعة فاعلي وهو المعطي الوجود
لشيء كالنجار للسرير ومادي وهو القابل لوجوده والابلزم
لوجوده وجود الشيء بالفعل كالخشب له وصوري وهو
الذي اذا وجد وجد الشيء بالفعل كصورة السرير وغائي
وهو الذي لاجله وجوده كالجلوس عليه والمادة والصورة
جزء المسبب وبيانه الفاعل والغاية بالذات والغائية
سبب لفاعلية الفاعل ولولاهما لم يصدر عن الفاعل شيء وهذه
الاسباب الاربعة انما هي للمركبات واما البسائط فان كانت
حالة في محل كالاعراض والصور لم يكن لها مادة ويقوم محلها
مقام المادة وانما يكون لها الفاعل والغاية والصورة
بمعنى المسبب والحكماء قايلون الفاعل ماسته والمادة
والموضع ما فيه والصورة ما به والغاية ما له والبسائط
التي لم تحل في شيء كالعقول الاول ليس لها ما فيه والمعلول
الاول فاعله هو غايته واما جميع موجودات عالم الكون
والفساد بل عالم الجسمانيات غير مادة الاولى فلا بد لها
من العلل الاربع المذكورة وكل واحد منها اما قريب واما
بعيد والسبب القريب هو الذي يصدر عنه الاثر والبعيد
السبب الذي بينه وبين اثره سبب آخر وايضا

وهذا

فالمادة والصورة جزء السبب

والمعلول الاول فاعله هو غايته

السبب
اما تام واما ناقص والتام هو البخار الذي يجر السرير مثلا
والناقص البخار الذي لا آلة له للجر وكل فاعل ان كان
كافيا في الفاعلية هو الفاعل بالذات وان لم يكن كافيا كان
فاعلا بتوسط توسط الغير او مع الغير ولم يكن تاما وكل
فاعل لم يكن بالذات اذا كانت فاعليته بقوة مركوزة
فيه لو خلي وذاته يصدر عنه الاثر ولو حصل له لم يصدر
او صدر ضده يسمى فاعلا بالطبع كالماء اذا خلي وطبيعته
صدرت عنه البرودة وان قهر جسم آخر حارا لم يصدر
عنه البرودة وصدرت عنه الحرارة وفي حالة فرض
الفاعل يسمى مقسورا وفاعلا بالقسر والفاعل باعتبار
آخر اما بالذات او بالعرض والاول اما كان فعله بمقتضى ذاته
او طبيعته كالحجر الهابط والثاني بخلافه كالحجر الصاعد
وكذلك الفاعل اما ان يجب عنه الفعل او لا يجب بل يصح
ان يفعل وان لا يفعل والاول يسمى موجبا والثاني
يسمى في الاصطلاح المتكلمين قادرا والقادر ان كان فعله
وتركه بارادته يسمى مختارا وان كان بارادة غيره
يسمى مجبورا **الفصل الرابع** في بيان ان السبب ما لم
يكن موجبا لم يصدر عنه المسبب كل سبب غير موجب
اي لم يجب صدور المسبب عنه لان ما يستحيل صدور شيء
عنه يستحيل ان يكون سببا وكل سبب اما ان يجب ان

اوضح لفظ كراه لفظ زياده

قسر

يصدر عنه المسبب او يمكن فكل سبب لم يجب صدور
المسبب عنه يصح صدوره عنه وعدم صدوره فيكون
نسبته اليهما على السوآء بالبيان الذي تقدم في الممكن فا
لم يجب الصدور على عدمه لم يجب الصدور والا لزم الرجحان
في حال التساوي وهو محال ومع حصول الرجحان الصدور
واجبا والا صدور ممتنعا لئلا يلزم صيرورة الراجح مرجوحا
فيكون السبب مع الراجح سببا ومع عدمه لا يكون سببا
في الحقيقة بل جزء السبب ويعلم من هذا البيان ان السبب
اذا كان تاما وكافيا بالذات كان موجبا ولا يلزم العكس
اي لا يلزم ان يكون كل سبب موجب تاما وبالذات لاحتمال
ان يكون جزءا من اجزاء السبب مقتضيا لباقي الاجزاء فيكون
موجبا ولا يكون تاما وذلك كالسبب الصوري فانه موجب
لانه لا يكون الا بعد الفاعل التام والمادة والغاية وتقارن
السبب ولا يكون تاما لعدم اشتمال ذاته على باقي العلل لا
كافيا ولا بالذات وكل سبب كان موجبا كان بالفعل و
بالعكس وكل سبب لا يكون موجبا وبانضمام امر آخر اليه
يصير موجبا استحال صدوره لا عنه مع عدم ذلك الامر
اليه وعدم انضمامه فان كان الاول كان السبب تاما
وصدور الفعل عنه واجبا وان كان الثاني كان غير تام
وصدور الفعل عنه ممتنعا **الفصل الخامس** في كيفية استناد

الاتفاقيات

الاتفاقيات الى اسبابها على الاجمال قد تبين مما قدمناه
لا يحدث امر من الامور بل لا يوجد شيء من الممكنات الا بسبب
موجب ويوجد في العالم اشياء كثيرة لا يعلم لها سبب موجب
وينسب الى الاتفاق وتتوهم العوام انه لا سبب لها
وذلك كما ان شخصا حفر بئرا للماء فاذا هو بكنز مدفون
اذا اتفق وقوع حجر من الهواء على راس زيد فانكسر به
او زار شخص صديقه فاذا هو في الطريق بغريم له لم
يكن متوقعا لابصاره ومعلوم ان حفر البئر ورمي الحجر
والسعي الى الصديق ليست موجبة لوجدان الكنز وانكسار
زيد والوصول الى الغريم وكذا كل حال يقارن هذه
الاحوال المعتادة ليست موجبة لها حيث لم يجد والها
اسبابا موجبة قالوا انها اتفاقية وفي الجملة الاتفاقيات
لها صفتان احديهما ندرة وقوعها وثانيهما عدم ظهور
اسبابها وينبغي ان يعلم في هذا الموضع هاتين الصفتين
اما ندرة وقوعها فلها سببان احدهما ان يكون لها سبب
موجب مستمر الوجود الا ان له موانع كثيرة وزوالها يكون
نادرا كاتفاق وقوع شعاع الشمس على الارض في بلاد
كثيرة المطر في غير موسم المطر وثانيهما ان لا يكون له
سبب موجب مستمر الوجود بل يكون متوقفا على اجتماع
اشياء كثيرة في زمان واحد وندر اجتماعها فيه ويجوز

ان يكون لاجتماعها نظام وترتيب معلوم كاشارات السبعة
فان لحركاتها نظام معلوم تتفق اجتماعها جزء معين من الفلك
بعد ازمنة متطاولة وربما لا يكون لها نظام وترتيب معلوم
كالحجر الذي لا يحركه مثلا الا اربعون شخصا ولا تتفق اجتماع الاربعين
ويطابق ارائهم عنده في كل وقت فلا يحدث حركته الا على الندرة
واما عدم ظهور اسبابها فبنية ان يكون للسبب الموجب اجزاء
كثيرة وكل جزء منها يستند الى اسباب اخر وان كان
لكل واحد منها توارد وتطابقها والتيامها على التعيين
على وجه مود الى المطلب وذلك كحركة زيد مثلا في وقت
معين ومكان معين وسمت معين لها اسباب من قدرته
وارادته وحاجته الباعثة له عليها وما هو ملايم ومنافر
لتلك الحال من الامور الخارجة ولا محالة تكون تلك الحركة
موزعة على زمانها ومسافتها بحيث يكون في كل واحد واحد
من الاوقات المعينة في موضع من المسافة لا يكون قبله ولا بعده
فيه وكذلك الحجر الصاعد بانقوله هذه الاسباب له في كل
زمان موضع معين من مسافته فان كل راس زيد هو بعينه
وقت وصول الحجر الى ذلك المكان فيلزم انكساد راسه
بالضرورة ولا يكون كون كل واحد من راس زيد والحجر
في ذلك المكان على وجه الامكان المحقق والاتفاق بل على سبيل
الوجوب فيكون وقوع تلك الحادثة ضروريا لا اتفاقيا واما

من لم يكن الاسباب عنده مضبوطة ولا استنادها جميعا
الى سبب واحد هو سبب الاسباب كلها معلوما ولا
يختص كل واحد منها بوقت المعين خبيرا بانه يجعل ذلك
كله من الاتفاقيات ومثله مثل من له عبدان يامر احدهما
بالسعي الى موضع معين ويامر الاخر بالسعي الى ذلك الموضع
بطريق اخر يعمل مثله او مخالفه ولم يكن احدهما عارفا
بحال الاخر ولا خبيرا بخبره فلذلك يجعل كل واحد منهما
توارده على ذلك الموضع اتفاقيا واما سيدهما الامر
لهما العالم باحوالهما الضابط لحركاتهما فانه لم يجعل تلاقيا
بعلمه بذلك التوارد وباسبابه قبل وقوعه كذلك حال
حوادث هذا العالم فانها غير متناهية ومختلفة عامة لا
يتمكن الوهم من ضبطها مستندة الى سبب واحد هو سبب
الاسباب ولكل واحد منها وقت وحد ووضع متدد ولا
يتجاوزه البتة ويحدث من توارده وتضادهما
وتقاربها وتنازعها اشياء نادرة غريبة لكل واحد
منها سبب موجب وقائم وكاف وبالفعل وبالذات
وسلمتم من تلك الاسباب وان عجز الخلق عن معرفة تفاصيلها
فكل حادث حصل فمن سبب مستمر الوجود نادرا ما يكون
نادرا من جهته كثرة الموانع او اختلاف الاسباب ولا
يكون لجهود الناس ووقوف على تفاصيل الاسباب والموانع

بصوره في هذا الموضع لئلا يحصل الاشتباه والحيرة
في الاحكام المذكورة في باب الاسباب ان شاء الله تعالى

الفصل السادس في بيان ان وجوب الفعل من الفاعل بنا في
اختياره قد تقدم في الفصل الماضي ان الممكن ما لم ينضم
اليه امر آخر يقتضي ترجيح احد طرفي وجوده وعدمه لم يصر
موجودا او معدوما وكذلك الفاعل الذي يصح صدور
الفعل عنه ما لم ينضم اليه امر عنده يقتضي ترجيح الفعل
او الترك ما لم يقع عنده الفعل ولا الترك والا لزم رجحان
احد الطرفين المتساويين على الآخر بغير سبب وهو محال
ببديهة العقل وقوم من المتكلمين فرقوا بين الصورتين
فقالوا في الصورة الاولى ان الحاجة الى المرجح فيها ضرورية
والا لزم سد اثبات الصانع لانه اذا كان وجود الممكن
بغير مرجح موجب جاز ايضا ان يترجح وجود العالم
على عدمه بغير الصانع تعالى وقالوا في الصورة الثانية
ان مع وجود الفاعل ليست الحاجة الى مرجح آخر ضرورية
والا لزم سد اثبات اختيار الصانع لان الفعل مع وجود
ذلك المرجح واجب ومع عدمه ممتنع والوجوب والا
متناع ينافيان الاختيار وهذا الفرق تحكم محض والحكم
بان هذا الوجوب والامتناع ينافيان الاختيار خطأ
سياتي بيانه واهل هذه المقالة في موضع اقامة الحجة

يقتضون

يقتضون بايراد المثال وهو عطشان يحضره اناآن
متساويان فانه لم يجز ترجيح احدهما على الآخر من غير مرجح
زائد لزم ان يموت عطشان بفرض عدم المرجح وخلاف
ذلك معلوم فيلزم حال ترجيح المختار احد طرفين متساويين
على الآخر وهم مبطلون في هذا الموضع باثبات امكان وجود
هذا المفروض باثبات تساوي الآت الادراك ونسبة
فعله اليهما في القرب والبعد وسهولة الاستعمال وصعوبته
والعادة وخلافها في كيفية الاستعمال واشال ذلك
وغاية ما في الباب امكان فرض كون ذين لا يعلم ترجيح احدهما
على الآخر لكن عدم العلم بالرجحان ليس علما بعدم الرجحان
فلا يندفع بمثل هذه الامثلة احكام العقل البديهية ومن
المتاخرين الذين هم اقرب الى الانصاف من سلم ان اختيار
احدهما بغير مرجح غير ممكن لكن قال ان المراد بالرجحان
هو ضرورة احد الطرفين اولى من الآخر ولا ينتهي الى حد
الوجوب لئلا يبطل الاختيار وجوابهم ما تقدم ان مع
هذه الاولوية اما ان يمكن وقوع الطرف المرجوح
او لا يمكن والثاني ملزوم لوجوب الطرف الراجح
والاول محال لانه اذا استحال وقوع المساوي من غير
مرجح بوقوع المرجوح مع وجود المرجح الطرف الراجح
كان اشد استحالة وقد تقدم تقرير ذلك فعلم من ذلك

مطالبون م ر

ان احد الطرفين ما لم يصر واجبا لم يقع وبعد تقدير
هذه القاعدة نقول ان الوجوب والامتناع الذين
ذكروهما لا ينافيان الاختيار وبيانه ان القادر
كما قلناه ما من له ان يفعل وان لا يفعل بمعنى ان
الفعل والترك يصحان منه ونسبتهما اليه بالسوية
واذا حصل مرجح احدهما وقع ذلك الطرف فعلا كان
او تركا فان ذلك المرجح هو الارادة واذا شاء ان يفعل
فعل واذا شاء ان يترك ترك يسمى ذلك الفاعل مختارا
ومن هذا يعلم ان المختار له صفتان احديهما قدرة والاخرى
ارادة والقدرة هي التي يصح منها الفعل والترك على
سبيل البدل لا يقع واحد منهما عنه وحده والارادة هي
التي اذا انضمت الى احدهما يجب وقوعه من الفعل او
الترك فالفعل بالنسبة الى القدرة والارادة واجب
والترك ممتنع والترك بالنسبة الى القدرة وحدها
واجب وهو معنى الاختيار المحض وليس بمناف له فان
قيل مع القدرة والارادة اما ان يقدر على الترك او
لا يقدر فان قدر لم يكن الترك ممتنعا وان لم يقدر
لم يكن مختارا قلنا حاصل هذا السؤال ان من قدر على
الفعل والترك اما ان يكون قادرا على الترك او لا
وهو هذيان محض وان قيل ان مع القدرة والارادة

وله المختار له صفتان

هل يكون

هل يكون قادرا على الترك ام لا قلنا هذا السؤال مناقض
لان قصد الترك وارادة الفعل مما لا يجتمعان وان
قالوا بعبارة اخرى ان مع وجود القدرة والارادة
اما ان يمكن الترك او لا يمكن فان امكن لم يكن الفعل
واجبا وان لم يمكن لم يكن مختارا اخترنا انه لم يكن
ممكنا ولا يلزم منه نفي الاختيار لان المختار هو الذي
ان شاء ان يفعل فعل بارادته لا الذي اذا شاء ان
يفعل فعل امكن ان لا يفعل ولا يحصل مراده وفي الجملة
مجموع القدرة والارادة اذا كان مستلزما للفعل كان
تقدير عدم الفعل معها كتقدير عدم الفعل مع الفعل
وكما ان لحوق وجوب الفعل لتقدير وجوده لا ينافي اختيار
الفعل كذلك لحوق الوجوب بوضع نسبة وجوده لا ينافيه
ايضا **الفصل السابع** في ذكر قوى الانسان وافعاله وا
لفرق بين ما كان باختياره من الافعال وما لم يكن
اعلم ان القوى التي هي مبادي افعال الانسان خمسة
اصناف **الاول** ما هو مشارك الاجسام العنصرية كثقل
بدنه الذي يميله الى مركز العالم وخفة روحه الذي يميل
الى محيط العالم **الثاني** ما يشارك المركبات المعدنية
كالقوة المركوزة في عضو من اعضائه هي سداد فراغ ذلك
العضو وحاصله كما يوجد في كل واحد من المعادن
وحاصله

الثالث ما به يشارك الاجسام النباتية وهي النامية فانها
تحفظ البدن بان يحصل بدل ما يتحلل منه من الغذاء والنامية
فانها تنمي الغذا بالعضو على نسبة محدودة والمولدة
فانها تعد شخصا اخر من فضل غذاء الاثنين من نوعهما
وكذلك خوادم هذه القوى من الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة كالمقدمة الاولى والثانية والمصورة الرابع
ما يشارك به باقي الحيوانات وهو صنفان احدهما مبادي
الادراكات وثانيهما مبادي الحركات الارادية والاول
فنسان الحواس الظاهرة اعني قوة اللمس والذوق والشم
والسمع والبصر وثانيهما الحواس الباطنة وهي الحس
المشترك التي تدرك الصور الخيالية والمصورة التي تحفظ
هذه الصور والوهم التي تدرك المعاني الجزئية والذاكرة
التي هي حافظة مدركات الوهم والمتخيلة التي هي واسطة
هذين الصنفين من المدركات وتتصرف في حافظتين بالتخيل
وفي الصور العقلية بالتفكر والصنف الثاني هو قوة الشوق
الجذب الملائم وهي الشهوية او الدفع المنافي وهي
الغضبية وما هو في طاعتهما من القوى المركوزة في الا
عصاب والعضلات بها يحصل تحريك الاعضاء بحسب
الارادة الخامس هي القوة التي تفرد بها الانسان وهي
نطقية المشتملة على العقل النظري الذي يتصرف به النفس

في المعقولات

في المعقولات ليحصل من مرتبة العقل الهيولاني التي هي مجرد
الاستعداد بالتدريج الى مرتبة العقل المستفاد التي تمثل
فيها صور المعقولات وعلى العقل العملي الذي به تستنبط
الفنون الصناعات وتستخرج قوانين المصالح المنزلية
والمدنية ليكون معيشته على الوجه الافضل ومن هذه
الافعال ما يصدر من قواها عن غير الشعور كالهضم والنمو
ومنها ما يصدر بشعور ليس له فيه اختيار كمن تخيل
الحموضة فتنضر اسنانه او يتوهم المرض فيمرض وبعضها
يصدر عنه باختياره اي بتبع قدرته وارادته وهو
صنفان جسماني كالحركات البدنية واستعمال الحواس
ونفساني كالتخيل والتفكر وبحثنا مقصور على هذا الصنف
الاختياري ولما كانت هذه الافعال تابعة للقدرة
والارادة وجب البحث عنهما وعن كيفية صدورها
عنه الفصل الثامن في بحث القدرة والارادة وكيفية
صدور الافعال الاختيارية عنهما اذا كان الانسان
صحيح المزاج اي معتدل الامتزاج بالايقاع واعضاؤه سليمة
حصل فيه كيفية نفسانية يمكن بسببها صدور الحركات
الارادية والنفسانية والحيوانية عنه والاصدر بها
كما ينبغي وبقدر ما ينبغي واذا كان في مزاجه واعضائه
خلل كان الصدور بحسب ما يقتضي تلك الحال وهذا معنى

ظاهر والغرض من ايراده ان المراد من القدرة هو الكيفية المذكورة
وظاهر ان تلك الكيفية بحسب الاستعداد الحاصل فيه من
قبل الله تعالى وليس للانسان والحيوان بعد حصول هذا
الاستعداد تاثير في اكتسابه وانما يكون بحصول استعداده
باحد الوجهين احدهما مدبر مزاجه بان يحفظ صحته بان يرده
اليها ان كانت زايلة وثانيهما ان يكون عادته وشهته للافعال
على وجه يريد استعداده فانه بتكرار مباشرة بعض
الافعال تزداد قوى هي مبادي تلك الافعال هذا هو الكلام
في القدرة واما الارادة فنقول الانسان والحيوان اذا ادرك
بكن وصوله اليه فان كان ذلك الشي ملايما له بمعنى ان بعده
بحسب علمه او ظنه او تخيله ضروريا او باعتقاد حدث فيه
شوق الوصول اليه ومن جملة الشهوة وان لم يعد وملا
له حدث فيه شوق الى اجتنابه ومن جملة الغضب ويجوز
ان يكون شي ملايما من وجه وغير ملايم من وجه اخر وملايما
بحسب عضو او قوة غير ملايم بحسب عضو اخر او قوة
اخرى وكذلك لما كان انواع الادراكات كثيرة بحسب
الحواس الظاهرة والباطنة وقوة النطق والعقل في الا
نسان جاز ان يكون شي واحد ملايما بحسب ادراك وغير
ملايم بحسب ادراك اخر كما يكون شي مثلا غير طيب بحسب
الشم وطيبا بحسب الذوق او ملايما بحسب التوهم

الاحساس وغير
ملايم بحسب حج

والتخيل

والتخيل او ملايما بحسب القوى الحيوانية وغير ملايم بحسب
العقل او ملايما للعقل باعتبار وغير ملايم له باعتبار اخر
وفي الجملة اذا حصل هذا الاختلاف حصل بكل ادراك ملايم
داع وبكل ادراك غير ملايم صارف فان ترجحت الدواعي
او حصل منها حصل للنفس عزم على طلب ذلك المدرك
اما بالحركة اليه او بجذبه الى نفسه ونحن نسمي ذلك العزم
الجازم هنا ارادة وان ترجحت الصوارف او حصلت
حصل للنفس عزم على الهرب من ذلك المدرك او دفعه
عنها ونسمي ذلك العزم الكراهية وان تكافأت الدواعي
والصوارف حصل لها التحير والتردد وطلب بالتخيل
والتفكر ترجيح احد الجانبين ولا محالة تكون لذلك التخيل
والتفكر حركة ارادية نفسانية وحكمها في تعلقها القدرة
والارادة كحكم هذه الافعال التي نحن في بحثها وحركتها
فيطلب الترجيح هو المعنى الذي نسميه اختيارا ونسمي
النفس باعتبارها مختارا وفي الجملة تكون سبب الحركة
بانيا حتى يصح لها بعد استعمال الراي والتدبير عزم جازم
وانقطع امله منه او عرض منهم اخر يصرفه عنه وفي الجملة
كما حصلت الارادة بمعنى العزم الجزم انبعثت القوى المحركة
للالات البدنية بحسب تلك الارادة اما على الفور او وقت
يراه المصلحة في وقوع المطلوب فيه حتى توقعه او يجوز ان لم يحصل

فات

الارادة او حصلت الكراهية حصل التوقف او تحريك الاول
فعلم من ذلك ان الافعال والحركات الارادية انما تصدر بحسب
الدواعي الخالصة عن الصوارف والدواعي والصوارف
من القوى الشوقية التي من قبلها الشهوة والغضب وانما
تصير خالصة جازمة باعانة التفكر والتخيل والقوة الشوقية
التي من قبلها الشهوة والغضب وانما تصير خالصة جازمة
باعانة التفكر والتخيل والقوة الشوقية تنبعث من اصناف
الادراكات فيكون مرجع الافعال الاختيارية سببين احدهما
الادراك وثانيهما التفكر والتخيل ووجود الادراك
والتخيل انما يكون بحسب الارادة وحفظها بالتدبير الصائب
كما قلناه في التدبر واستعماله بحسب الارادة اما في الحيوان
فالادراك الحسي والخيالي والوهمي والتخيلي التي هي مبادي
هذه الافعال جاز ان يكون بحسب التجارب والرياضات
والعادات التي يسعى حتى يصير مجبورا عليها ومهذبا بها
بحسب مقتضى جودة تلك الافعال او مقتضى رداتها واكثر
الافعال الارادية للحيوان تتبع الدواعي الشهوية والغضبية
والتخيلات الثابتة لها واما الانسان بجوهره في الفطرة
مجبول على التعليم والاستكمال فان لم تتهذب قوة الناطقة
او تعلمت العقائد الفاسدة ومن الجهال والسبب بالرذائل
والملكات الردية كانت حاله جارية مجرى باقي الحيوانات

بل اسوأ

بل اسوأ حالا منها بسبب مخالطتها القوى الحيوانية واكتساب
الشيطنة منها وان تهذبت كان اكثر افعالها تابعا
للدواعي العقلية ومودية الى نظام مصالح المعاش والمعاد
بحسب الشخص والنوع على وجه تقتضيه الشريعة والحكمة
وتهذيبها الاول باستماعها الاوامر والنواهي الالهية والوعد
والوعيد والترغيب والترهيب الصادرة عن الانبياء
والحكماء ثم بشغلها في اكتساب الفضائل العلمية والتفكر
في المعقولات لتحصيل ملكات وعادات تقتضيه للخيرات
النفسانية والجسمانية وان رجعنا الى ما قبل علمنا
ان مبدأ اول الادراكات هي الحواس الظاهرة التي خلقت
للانسان ومنها ينتقل الى التصرف في الحواس الباطنة فانه
اذا سمع كلاما حقا من دعوة اهل الخير وادركه حصل له
شوق الى الفضائل وانبعث من ذلك الشوق ارادة جازمة
بطلب الكمال ثم بالحركة الاختيارية طلبا لذلك الكمال وكل
طلب بعد ادراك وكل ادراك ينتج شوق وكل شوق
باعث على ارادة مبدأ حركة اخرى وطلب الى ان يصل
الى حد قدره وبحسب كل فضيلة حصلت له صدرت عنه
افعال اخرى وحركات ارادية **الفصل التاسع** فيما هو
حاصل هذا المطلوب وحل بعض الشبهة المذكورة قد علم
من بحثنا ان للانسان قوى حاصلة مركوزة فيه وبعضها مبادي

لبعض افعاله من غير ارادة منه واختيار وبعضها مبادئ لقوى
آخر كالادراك هو مبداء للشهوة والغضب وباقي الشهوية
ويحصل له من امتزاج قوى الاصلية والخادمة قوة وارادة
معها يجب صدور الفعل الارادي منه ومع عدمها او عدم
احدهما يمتنع وقدرته وارادته سببا افعاله الارادية
كما ان الحامية سبب الهضم بل كما ان النار سبب الاحراق
والقدرة والارادة مستندتان الى السبب الاول الواحد
الحق وواجب الوجود لذاته ومسبب الاسباب فنقول
ان المراد بقولنا للانسان اختيار انه قادر على ان يصدر
منه بعض افعاله بحسب ارادته وجهده وظهران فايدة
التكليف والامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب
هو انبعاث شوق المطلب كامل وذلك الشوق مبداء ارادته
وتلك الارادة باعثة على الطلب والجهد والسعي فيه ويقرر
ان الوجود والقوى والافعال الارادية وغير الارادية
في سلسلة معلولا واجبا الوجود مترتبة ومنتظمة وكون
كل واحد منهما دافعا لذلك هو وقوعه لقضاء الله وقدره
فان قال قائل ان الافعال الارادية الواقعة من قدرة
الانسان وارادته واقعة على وجه الجبر لكونها واجبة
الوقوع او لكونها واقعة في سلسلة المعلولات المستندة
الى العلة الاولى هي فعل الله تعالى لا مضايقة معه في

العبارة

العبارة بعد وضوح المعنى واتفاق معنا فيه واما الوقائع
هذه الافعال ليست تابعة لقدرة الانسان وارادته
بل هي فعله تعالى بغير توسط الاسباب وليس للتكليف
والامر والنهي والجهد والسعي تاثير فيها فحاشا وكلا
ليس كذلك بل هو مخالف للحق وغير مطابق للوجود وما
قال بعضهم ان الله تعالى قبل خلق الخلق كان عالما بما يصدر
منهم فلا يكن وقوع غيره عنهم وهو الجبر فجوابه المعارضة
ان الله تعالى كما كان عالما بفعل الخلق قبل خلقهم باعترافكم
كذلك كان عالما بافعال نفسه قبل خلقها فيلزم ان يكون
الله تعالى مجبورا على افعاله فكل شيء اجبت به في افعاله
تعالى هو جوابنا في افعال الخلق وجوابه على وجه التحقيق
ان علة بفعل معين وان اوجب وقوع ذلك الفعل لكن وجوب
فعل سببه القريب قدرة شخص آخر وارادته لا ينافي اختيار
ذلك الشخص كما تقدم في الفصل السابع من وما قيل اي فايدة
في الجهد لان المطلوب ان الجهد ان كان مقدرا وجب وقوعه وان
لم يجهد فيه وان لم يكن مقدرا امتنع وقوعه وان كثر جهده فيه
فجوابه معلوم ايضا مما تقدم لانه تعالى اذا قدر شيئا انه لا يقع
الا بالجهد وعدم جهده دليل على عدم كونه مقدرا له تعالى كما
ان عدم خلقه آلة التناسل دليل على انه تعالى لم يقدر له
النسل فانه كما ان عدم السبب سبب عدم المسبب كذلك

حان يكون

دليل عدم السبب جاز ايضا موجبا كذلك السبب واما من
اجتهد لا يلزم من اجتهاده ان يصل اليه ما قدر وصوله
اليه بالاجتهاد فان الجهد وحده ليس بسبب موجب بل
يحتاج وصوله اليه الى شرايط اخر وحسن التوفيق عبارة عن
اجتماع جميع تلك الشرايط وسوء التوفيق عبارة عن فقدان
بعضها ووجود السبب الغير الموجب لا يقتضي وجود السبب
هذا ما الحق لخر هذه الرسالة في هذه المسئلة من مقتضى
افكار اهل التحقيق ولا يخفى على من له خبرة بنصوص الانبياء
واكابر الدين والدعوة انما خصصناه موافق لاشاراتهم واظهرها
ما جاء في الخبر انه سئل رسول الله صلى الله عليه وآله انخرج في
امر فرغ منه او في امر مستانف فقال عليه السلام نحن في امر قد
فرغ منه وفي امر مستانف وما ورد من قوله عليه السلام خف القلم
بما هو كائن فقيل لهم فعيم العمل قال عليه السلام اعملوا فكل ميسر
لما خلق له وما جاء عنه في شرح القدر كل ما هو كائن ويكون
هو القدر وسأله سائل اقضيت كذا وكذا فقال هذا ايضا
من القدر وما نقل عن جعفر الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين وما جاء في كلام بعضهم من ان الفروع هم
مع المستانف وهما معا مفروغ عنها وفي الجملة شواهد
هذا الباب كثيرة وليس هذا موضع ايرادها جميعا فان
هذا المختصر مبني على القواعد العقلية والادلة البرهانية

لا يخل

من ص

على المنقولات والاقناعيات الخطابية ولا ريب ان مما تقرر
في هذا المختصر اذا اطلع على اشارة من تلك الاشارات حقايقها
ان شاء الله تعالى **الفصل العاشر** في ان اطلاق الاختيار
بهذا المعنى هل يجوز على الله تعالى ام لا اعلم ان ذات الباري
تعالى منزهة عن ان توصف بصفات الخلق كما قال الله تعالى
سبحان ربك رب العزة عما يصفون الا ان الناس يرون
بذل الجهد في عبوديته تعالى ان يثبتوا عليه ويصفوه باشرف
الاوصاف كالالوهية والكبرياء والعظمة ومن المتقابلين
اشرف الطرفين كالعلم والقدرة والسمع والبصر وامثالها
والعزم والاختيار لما كان اشرف من الجبر يجب اعتقادهم
وصفوه به لكن يجب ان يعلم ان الاختيار والجبر بالمعنى
المذكور في العبد لا يجوز ان يوصف الله تعالى بهما لكونه
منزه عنهما لانهما يستدعيان لا ينافيه كثرة الفاعل والقدرة
والعلم والارادة وذلك ينافي التحقيق ان الفعل لا يصدر
من المختار بحسب ذاته اذ لو صدر عن ذاته لم تابع الارادة
فلا يكون مختارا اذ نسبة القدرة الى الفعل والترك متساوية
والارادة لا تتعلق الا بالفعل والعلم تعلق بالفعل والترك
ولم يكن له تاثير في الفعل الا ان الارادة تنبعث عنه وكل
ذلك يقتضي تغاير هذه الاوصاف والذات التي هي مبداء
الكثرة استحال منها الاثنينية فضلا عن غيرها من الكثرة وانما

علم

يحصل له تعالى هذه الصفات على وجه لا يقتضي التعدد والتكثر
فيكون الاختيار بالمعنى المفهوم من الناس منفيا عنه تعالى
واذا كان الاختيار منفيا فالجبر ايضا يكون منفيا لانه
انما يوصف من حيث انه ان يوصف بالاختيار وكذلك
الفعل بحسب الطبع وبحسب القوى الاخر من الذات لا يمكن
ان يسند اليه والا ليتوان تقال له الفاعل بالذات وفي
الجملة ينبغي ان يعلم ان كل ما هو معقول لها او مفهوم او
موهوم او متخيل او محسوس للخلق هو مسلوب عن الله
تعالى وهو عنه منزه اذ ابلغ الكلام الى الله تعالى فامسكوا

والله اعلم تمت الرسالة من نسخة
في غاية السقم والحمد لله
خوجه

باب

بسم الله الرحمن الرحیم

سبحانك سبحانك انت انت تعالیت عن مدانات الاشیاء ولا مثال کما انت تقدست عن محاکاة الوهم والخیال انت کما اثنیت علی نفسك تنزهت ان تحیط بمحامدك دائرة المقال اشهد ناشواهد الصفات فی مشاهد الافعال وانتد بصیرتنا عن عین الجلال بحق حبیبك عین اعیان الکمال واله وصحبه خیر صحب وآل برادر طریقی ودوست حقیقی فخر القبایل وذخر الاوایل احمد الله تعالی فی الدارین عواقبه ورقی الی مدارج ابایه الامجاد منازله ولاوتاد مراتبه وحصل له فی مصالح الدین والدنیا رعایة التماس نمود تا تذکره بعضی از سوانح وقت درین جزو مثبت رود هرچند قضا حق التماس برادران طریقت بر ذمت همت دینی واجب است لکن چون تفرق حال ونشتت بال بر وجهی بود که مخزونات خاطر را فراهم آوردن ومراهم حقوق این ملتمس را کار بنحوی گذاردن متعسر مینمود به تسویف وتعلل مدافعتی میرفت تا مکرر از التماس وتقاضا بجدی رسید که راستی را بیش ازین مجال مماطلت نماند لاجرم قلم برداشتم وعنان سخن گذاشتم وهر نقشی که در وقت نمود عالم غیب در مراة خاطر روی نمود بر صفحات این اوراق نگاشتم شنیدی بسی قصه دلپذیر بیا پیش یا قصه نو شنو

انت م

من م

الی عین الجلال م

ایدکه این نورسیده کان عالم غیب که از برای اجتناب حقه از شهرستان قدس ونزاهت بدرقه قلم بسواد خط خط می آیند ودر دیده اولی البصایر منزلی لایق از قبول خواهند یافت که هرچه از غیب آید بی عیب آید ومقصود ازین رساله بعد از تمهید مقدمه بر سبیل فرع القضا صحیحه وجند صداهت ادا یافته بگوش هوش مستقط تیز گوش خواهد رسید ومن الله التوفیق وبیده ازمة التحقیق بیخبران خمخانه تجرید را رموزیست که عاقلان خرد دران باهر نکته دانی وموشکافی از ادراک حقیقه متاصد آن عاجز آیند وشطار جاه بازار عشق را رسومیست که اهل عادت باکار مصلحه شناسی وآداب دانی از دریافت حکمت آن قاصر نمایند چه ساحت عزت عشق از ان منیع تر است که آنجا یار عام باشد ورتبت عالیش از ان رفیع تر که محط رحال عوام کالانعام گردد جناب عشق پس عالیست موسی همی باید که نتوان رفت بر طوری چنان بی عصمت والا پس اگر درین رساله سخنی از ان متوله واقع شود در عنوان باید رفت وخود را بجامع شاعریان باید داد باشد که بکری از ان حقایق فایز شوند ذهر لنقشش روان مکوز جو خانه بهر حرفش فزود جون سیاهی باتفاق عقل ونقل واطباق برهان وکشف صالح عالم جلت اسماوه بکیست واگر کسی را درین مطلب شبهتی روی نموده از قصور عقل وافره فطرة سلیمه است که بواسطه غبار کدورات علایق بدنی وعوایق

آن مصرعه که عشق از آن بزرگ بود
عشق اشنا الف بنی جنس بود

صحیحه م

خارجی آیینه دل او زنگار الود شبهه و شکوک شده
از مطالعه وحدت حسنی حضرت حق محروم مانده چنانچه
شان غبار الود باشد که عین واحده در ان متکثر و متخری
نماید و اگر نه نفس بحسب فطرت مجبولست بر ادراک وحدت
الهی و صفات کمال انحضرت چنانچه فحوای کلام هدایت نمای
غوایت زدای حضرت سید الانبیا علیه الصلوه والسلام
بان ناطق است حیث قال صلی الله علیه واله کل مولود یولد
علی الفطرة فابواه یهودانه و یمجسانه او ینصرانه چه در
بدایت عقول مرتکز است که بی رابطه وحدت هیچ کثرت
بر هیچ موجود منتظم نمی گردد و اگر کسی دیده بتبصر و اعتبار
بکشاید و گرد سراپای عالم برآید از فتح ان که عالم روحانیست
تا منتهی که عالم جسمانیات همه را یک سلسله شبکه منتظم
بیند بعضی در بعضی فرو رفته و هر یک بتالی خود منتظم
بیند بلکه همه بهم مرتبط چنانچه پندارد که یک خانه
است و از اینجا تطابق میان عالم کبیر که مجموع کائنات است
و عالم صغیر که انسانست متحقق است چنانچه مضمون
این قصیده که از دریای مرتضوی علی النبی و علیه الصلوه قال
ظاهر شده بران مشتمل است • وتزعم انک جرم صغیر
وفیک انطوی العالم الاکبر • در نسخه جامع وجود انسانی
این معنی بسی ظاهر است که حقایق مختلفه الاحکام متضاده
الاثار مجتمع شده صورتی و جدانی پیدا کرده و بان اعتبار
شخصی واحد از افراد انسان گشته و بر اصحاب بصیرت

آیینه ه

ولایت ه

ناقده

ناقده مخفی نیست که مثل این ارتباط و التیام جز بوحدت
صانع صورة انتظام نپذیرد چنانچه از ملاحظه صنایع
صناع متعدده تیز هوش مستبصر را این معنی منکشف
گردد که با وجود که بحقیقت موجد همه یکیست چه نزد محققان
اهل دانش و بینش مقررست که موثر حقیقی در همه اشیا
جز واحد احد نیست و بواسطه انکه مصدر تمام صور مختلف
است پس منافره و مناکره میان مصنوعات ایشان ظاهر
میگردد و از ملاحظه این معنی و اخواه آن متفطن هو
شمند را معلوم گردد که این چنین وحدت و انتظام
که در اجزاء عالم واقعست جز بوحدت صانع ان نمی توانیم
بود چنانچه مضمون کریمه لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا
منبئ از انست و اهل اعتبار را ادنی تنبیهی کافی است
ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار
لایات لاولی الالباب و ازینجاست که بعضی از اصحاب نفوس
مشرقه گویند که کذبت الثنویه وایم الله لو کان الاخر
وعرش ابی النظام سمین فکیف لایاب الهین بلکه
اگر کسی را دیده بصیرت بذروه توفیق مکحل باشد از
وحدت هر موجود استدلال بوحدت موجد تواند کرد
چه هیچ موجودی وحدت متحقق نمی تواند شد لا عینا
ولا عقلا ولا وهما ولا فرضا و جسم حقایق بین بیند که
این معنی ظل وحدة صانع است • وفی کل شیء له آیة تدل
علی انه واحد لا اله الا الله وحده لا شریک له و همچنین بتعاضد

وقد قال النور الاول الانوار
انا علی الله المتعد

عقل و نقل مترد شده که حضرت حق جل و علی متصف است
بجمیع صفات کمال و از وجوه نقص بکلی مبرا است چه
در بدایه فطره سلیمه مرتکز است که واجب الوجود در اعلی مرتبه
کمال خواهد بود و ائمه دین مثل امام الحرمین و امام
رازی در علم اصول دین نقل اجماع عقلا بر این کرده اند
و فلاسفه نیز در بسی مطالب از علم الهی نسک باین عقیده
جسته اند و شکی نیست که اتصاف بجمیع صفات کمال و
اجتماع صفات متقابله صورت نه بندد و از این جهت باتفاق
عقل و نقل حضرت حق تعالی را کمال وحدت ذاتی اسما و صفات
متقابله است چنانچه از تذکر نود و نه نام ظاهر میگردد
هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم صحیحه
چون حضرت حق جل و علی بذات خود مقتضی صفات کمال
است و معلوم شد که کمال در جمیع متقابلات لاجرم
ذات حضرت حق جل و علا از ازل و ابد متصف بصفات
متقابله باشد چه تغیر و تبدل در اوصاف الهی محال است
چه اینها مقتضیات ذات اند و با الذات لایزول لکن چون
مخالفت میان دو صفت در اقتضا واقع شود بحکم اقتضاء
ذات حق کمال را غلبه و ظهور طرف دیگر باشد که اکمل باشد چنانچه
اول دو صفت که میان ایشان تقابل و تخالف واقع است
جمال و جلال است چه جلال مقتضی عزت و تکون است و جمال
مستدعی ظهور و عیان چه جلال مقتضی انتفاء اعیان است
و جمال مقتضی ظهور و اظهار لکن چون ظهور اشرف است از عدم

از خفا بجهت آنکه وجود اشرف است

بمقتضی

بمقتضی سبقت رحمتی غضبی بود قدرت و ارادت بر ذات حقایق
ممکنات تافت و از بیضه ظلمت آباد عدم بمشکاة وجود و شهود
آمدند تا صفات کمال حضرت در مجالی افعال جمال نماید چنانچه
فحوای کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف بان گویاست چه مخفا
از مقتضیات جلال است و ظهور از مستتبعات جمال و ترجح
ظهور بر خفا که بلفظ احببت اشعار بر آن رفته بنابر اجتماع ان
طرفاست چنانچه ایما بآن رفت لکن چون صفات همه از لوازم
ذاتند هر چند بحکم غلبه در موطن ظهور سلطنت یکی از متقابلین
خواهد بود و لکن خالی از شوب مزاحمت متقابل نخواهد بود
چه حکمت بالغه الهی تقاضای آن کند که تعدد امکان هر اسم
از اسما را نوعی ظهور باشد چه اگر یکی اسمی از اسما محقق گردد
و او را هیچ حظی از ظهور نباشد نوعی باشد از نقص تعالی
عن ذلک علوا کبیرا چون صفات الهی مبادی گوانند و روشن
شد که لایزال میانه صفات تخالف و تقابل واقع است و حکم
ظهور هر یک از شوب مداخله آن دیگر خالی نیست این معنی
اقتضای آن کرد که در عالم ظلمات متحقق گردد لاجرم مشیت
ازلی بایجاد اضداد متعلق شد و تزاحم اضداد و تخالف
ظاهر گشت هر چند غلبه احد الضدین راست چنانچه از تفحص
اجزاء عالم و تبصر آن بنظر اعتبار هوشمندان ظاهر
میگردد والحمد لله الذی خلق السموات والارض وجعل الظلمات
والنور چنانچه ملک با شیطان متقابل است و لطیف با کثیف
و فوق با تحت و آسمان با زمین و عناصر با هر یک دیگری

و همچنین از اینجا حکمت الهی اقتضا آن کرد که در ضمن منافع
کثیره اندک مضرتی مندمج باشد چنانچه آتش مثلا که در ضمن
او بسی حکم و مصالح مندمج است گاه گاهی وجودش موجب
احراق اشیا نافع گردد و آب که وجودش ام الحیوة است
احیانا مستلزم اغراق نیز می گردد و این معنی نظر بادات
حضرت حق خیر محض است زیرا که مقتضی ظهور اسما و صفات
اوست و نظر بمخلوقات نیز خیر است چه حصول خیر کثیر
و اگرچه متضمن شر قلیل باشد خیر است از فوات آن بنا
بر آن شر قلیل پس با وجود که فاعل همه اشیا حضرت حق است
از شر و بکلی منزه است و مبرا و چون مقرر شد که علی التقابل
بین الصفات و الاسما سلطنت غلبه طرفی راست که مستدعی
آنرا اکمل باشد در اضداد عالم نیز غلبه طرف اکمل راست
سنة الله التی قد خلت من قبل و لن تجد لسنة الله تبدیلا
چنانچه از تذکر آیات بینات فرقانی و کلمات تامات
قرآنی ظاهر میگردد یریدون لیطفئوا نور الله بافواههم
و یابی الله الا ان یتم نوره و لو کره الکافرون و تتبع مجاری
احوال ماضی و حال بر این معنی شاهدی عدلست که در هر
قرن که چراغ نوری از نبوت یا ولایت یا وراثت افروخته
گرفته شب پر ان ظلمت پرست باطفاء آن برخواسته
اند و اخر الامر ان نور بکمال رسیده و ایشانرا نصیب
خست و خذلان بوده و بخسران دنیی و عقبی بازگشته
اند ای برید باد آن کلام و دهان کو کند نفخ سوی ماه

اسمان

اسمان هم بر وی باز گردد بیشکی تف ندارد سوی
گردون مشکی و من یتوکل علی الله فهو حسبه ان الله
بالغ امره قد جعل الله لکل شیء قدرا صدق الله العلی العظیم ان اصحاب بینش
و ستدران ارباب دانش به اشراقات آفتاب عیان و سطوع
بتابش صبح بیان از پرتو انوار قنادیل دلیل و برهان
چنان دیده و دانسته اند که نشاء انسانی فذلکه حاصل
اجزای کون و مکان و مجمل تفاصیل حقایق اعیانست چه از پرتو
نور هر اسمی از اسماء الهی عکسی بر او تافته و از پرتو آن
نور کمالی یافته چنانچه هیچ ذره از ذرات موجودات
نیست که حقیقت آن در انسان مندرج و مندمج نیست
چنانچه مستحضران آیات آفاقی و انفسی دانسته اند و اگر
محدق تیز بین بنظر استبصار و استشعار محدق نماید بر تطبیق
تفاصیل اجزاء عالم و صفات آن بر صفات و اجزاء انسان
قادر آید بر وجهی که بحسب فطنت و قاده خویش
آنرا مستصوب باشد نه بنظر قصر فی که ذوق سلیم
و طبع مستقیم بقبح سماجت و سوء تکلف در آن شاهد است
که تو خود دانی اگر زیرک و عاقل باشی بنابر این انسانرا
عالم صغیر گویند بنابر آنکه عالم کبیر یا موجودات عینی
گویند و انسان نظرا الی اجزایه و صفاته الموجودة فی
الخارج جزو آن باشد و او را از حیث جمیع صفاته
الذهنیة و الخارجیة عالم دیگر گویند و نیز عالم انسانی
کبیر باشد و حیطه شمول او باین اعتبار بیش از تمام

بطریق طرفه

و عالم انسان صغیر اکبر
و بعضی انسانرا عالم کبیر گویند

چه

عالم است و نظر با مور ذهنی هیئت بر چیزی چند زاید بر آن
مشتمل است چون ذات و صفات حضرت حق و ممتنعات
ایست یعنی آنچه از بعضی محققان منقولست پس شبهه
که بعضی از ذهنیات را داخل کبیر می باشند که چگونه انسان
عالم کبیر باشد و حال آنکه او جزوی از اجزاء عالم است
پس لازم آید که جزء اعظم از کل باشد مرتفع گشت چه دانستی
که او نظر با مور غیبیه جزو عالم است و نظر بجمیع اجزاء و صفات
ذهنیه و خارجیه عالمی دیگر پس ذهنیات در عالم
انسان داخل باشد و در عالم نه فی الجمله چون انسان
مجموعه جمیع حقایق است و از همه صفات متقابله او را
حظی هست لاجرم تضاد و تقابل در اجزاء و احوال او بیشتر
باشد چه او را نظر با جزاء قریبه ماده ترکیب او بضیقیت
لطیف روحانی بدنی کثیف جسمانی باز در هر یک از این
دو حکم تضاد ظاهر است چه ماده ترکیب بدنش عناصر اربعه
است که محتد تضاد کیفیات اند و نفس بواسطه آنکه متوسط
واقع شده میان عالم روحانیات و جسمانیات او را دو
دوست رویی بعالم قدسی که از آن متصف باد راکات
حقه و صفات قدسیه می گردد و از این رو متاثر و منفعل
است از مبادی عالیه رویی بجانب بدن که از این رو به
تدبیر بدن و حفظ آن متعین می باشد لاجرم او را دو
مدرک پیدا شد یکی مدرک بعقل محض که آنرا عقل نظری
گویند و یکی مدرک منسوب بحسی که عبادت از ادراک جزئیه

جز نظر با مور خارجیه مشتمل بر تمام اجزاء عالم است م

هیئت ر

حد ر

متعین ر

نجس ر

دیگر م

است

است که آنرا عقل عملی گویند و حاکم بر موطن مدرک اول
طرف روحانیه است و بر موطن مدرک دوم طرف جسمانیت
است و بین الطرفین تقابل است و نفس متقلب میان هر دو
و از این جهت در کلام هدایت نظام سعادت انجام
سید الانام علیه الصلوة والسلم تعبیر از آن بقلب رفته
حیث قال صلی الله علیه وآله وسلم القلب بین اصبعین من اصابع
الرحمن یقلبها کیف یشاء و مراد باصبعین توان که صفتی
از جمال و جلال باشد که منتج صفات و اسماء متقابله اند
و تمامت صفات الهی از تنزلات و امتزاجات این دو اند
پس چون نفس متقلب بود میان جنبه عالیه و سافله
جرم در ادراکات او تضاد و تقابل پیدا شد چنانچه حکم
عقل از مزاحمت متناقضه وهم و خیال ایمن نمی ماند تا بحدی
که بعد از قیام برهان و انتظام دلیل و بیان در نتیجه
متناقضه مینماید چنانچه در مقدمات فنون عقلیه مشهور است
و صدای غوغای این مخالفت و منازعت در خانه قوه محرکه
ظاهر است چه بواسطه اعمال رویه و در یافتن ترتب نفع
یا ضرر اراده موکده بجانب فعل یا ترک واقع می شود و از
جهت مزاحمت وهم و خیال که در جانب خلاف نفع یا ضرری
توهم نماید شهوت و غضب بر خلاف اراده عقلی متحقق
گردد چنانچه لذات محرمه و مومن متقی متحقق بضاد
دینوی و اخروی آنکه بعلم الیقین مطلع بر مضرت آن
هست و اراده موکده او را از جهت متعلق بترک آن

جهت عالیه ر

ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها

هست لکن بنا براین توهم نعمی تخیلی و لذتی موهوم و اصل
خالی از دغدغه شهوت و میل بان نمی باشد و در جانب
طاعات شاقه عکس این معنی و نسبت بامور عاصی متیقن
ثواب و عقاب در هر دو صورت عکس هر دو و اراده عقلی
صدای حکم عقلی است و ان صدای ملک است و میل
شهوی و غضبی صدای حکم وهمی و خیالی و ان صدای شیطان
است و لهذا در کلام سعادت انجام خاتم الانبیا علیه الصلوة
والسلم تعبیر از او بملکه ملکی رفته و از ثانی بملکه شیطانی
و ان همه غوغا بحقیقه صدای تخالف اسما و صفات متقابله
است • مستمع باش تا بگویم راست • که درین گنبد این صدا
زچه خاست • هر عالم صدای نغمه اوست • که شنید اینچنین
صدای دراز • در تضاعیف صدای اول بگوش هوش طالب
مستیقظ رسانیده شد که سنه سنیه الهی بران رفته
که در حین متقابله میان دو اسم و صفة غلبه یکی را باشد
که بحسب اثر اکمل باشد پس بحکم تخلقوا باخلاق الله کمال
نفس انسانی دران باشد که بقدر وسع متابعت صفات
الله گشته غالب بر نشاء او حکم طرف اکمل از صفات
متقابله الهی باشد مثل انکه در هنگام مخالفت عقل و وهم
در احکام اعتقادی غالب بر او حکم عقل باشد و وهم
مغلوب و مسخر چه اگر عنان انقیاد خود بدست وهم
باز گذارد و او را بمرتبه حیوانات عجم فرود آورد و از
موجودات بغیر محسوسات هیچ علم ندارد چنانچه آنانکه

مغلوب

مغلوب وهم و خیال اند موجود را منحصر در جسم و جسمانی
دانند حتی که در ذات واجب اعتقاد جسمیت کنند تعالی
الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا و هنگام مخالفت اراده
عقلی و شهوت و غضب او مغلوب اراده عقلی چه اگر با شهوت
و غضب منساق گردد از علو ذروه احسن تقویم بدنو
حضیض اسفل السافلین رسد و با بهایم و سباع مشارکه
نموده از ایشان اخس باشد و چون بتمیز میان حکم عقل
و وهم و مصلحه عقلی و وهمی و تخیلی بغایة مشکلت و فطرت
انسانی بآن وافی نیست و لهذا میان عقلا باریک بین
و زیرکان مصلحت اندیش در عقاید و اعمال مخالفه بسیار
و منازعه بی شمار واقع میشود اسما در مطالب خفیه
و امور اخرویه مثل ترتب ثواب و عقاب بر اعمال که ترتب آن
منافع و مضار بران اعمال محسوس نیست و تجربه را دران
نفاذ امری نه بلکه جز بطریق وحی و الهام انبیا معلوم نگردد
و علما را سخن را بعد از کمال مناسبت با روح پیغمبر نوع
اطلاعی بران حاصل شود به برکت مناسبت او چه الله
سبحانه و تعالی همچنانکه محض قدرت شامله و حکمت کامله
اغذیه و ادویه را هر یک خاصیتی بخشیده در هر عملی از اعمال
و هر حرکه از حرکات خاصیتی مودع فرموده که بعضی در اشیاء
عقلی ظاهر میگردد و همچنانکه اطبا را بیان خواص اغذیه
و ادویه خلق فرموده انبیا را برای خواص اعمال بعث
فرموده پس انبیا اطبای نفوس اند و مداوات ان بمبشرات

اعمال صالحه واکتساب عقاید حقه وتحرز از اعمال
سیئه و تجنب از عقاید خبیثه مینماید تا بسعادت ابدی
وسیادت سرمدی فایز گردند • حکیم طبیبیم زبغداد
رسیدم • پس علیتا از غم باد خریدم • سلیمهای کهن را
وغم بی سرو بن را • ز رگها و نهان بیحال کشیدم وکمال
این مرتبه بلند حقیقه در نشاء حضرت رسالت پناه انبیا
سپاه خاتم النبوه علیه افضل الصلوات والتحیه ظاهر شد
چه دعوة کبری بروحهی داد فرموده که در طرف علمی وعملی
هیچ دقیقه باقی نماند لاجرم دایره نبوت ورسالت بنقطه
محمدیه تمام شد چنانچه نحوای کریمه ولکن رسول الله وخاتم
النبیین بدان گویاست وبحقیقه مقصود از ایجاد عالم
وآدم وارسال رسل وشعب طرق وسبل توطیه وتمهید
وجود باجود آن حضرت عالی رتبت سامی منقبت بود
چنانچه منطوق لولاک لما خلقت الافلاک باین ناطق است
بیت جز دوز از آن سبب کل آدم سرشته بود • تا صدر دین بخشت
وجودت شود تمام • وچون بمقتضی اول الفکر آخر العمل غایة
که در عین متاخر است از ذوی الغایة در علم متقدم است
بر او پس وجود آنحضرت اگرچه در عین خاتم بود در علم
فاتح بوده باشد • درین دور اول آمد عین آخر پس اگرچه
بصورت فرزند آدم باشد بحقیقه آدم فرزند او باشد
چنانچه زبان واضح بیان مرتبه آن عالیشان بآن ندا می
نماید که آدم ومن دونه تحت لوائی وانی وان کنت ابن آدم

صورة

صورة فلی فیه معنی شاهدا بانوقی چه غایة اگرچه بحسب
ظاهر متولد از ذو الغایة است حقیقتا ذو الغایه
از و متولد میشود چنانچه مولانا جلال الدین محمد رومی
قدس سره میفرماید که بصورة از شجر زاید ثمر در حقیقت
از ثمر زاید شجر پس سعادت دوجهانی در متابعت آن حضرت
واستشال اوامر ونواهی او وسمع طاعت واتباع سنت سنیه او
در عقاید واقوال وافعال وترک مراوجدال وخود دانست
با احکام آن حضرت چون مریض در دست طبیب دانستن
وزبان چون وچرا بکلی بربستن تا از امراض نفسانی خلاص
باشد وبدرجات سنیه ومراتب علیه فایز گردند چه اگر مریض
با طبیب زبان مماراة ومجادله بگشاید هرگز از مرض خلاص
نشود واز دیگری بدر نیاید پس هلاک ابد در دین مبین
وطریق مستبین تسلیم وانقیاد است فلا وربک لا یومنون
حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت
ویسلموا تسلیما اللهم وفقنا لاتباع حبیبک فی العزم و
القول والعمل وثبت اقدامنا علی طریقه الابلج واعصمنا فیه
عن الزیغ والزلل فاجعلنا من المراعین بحقوق دینه المبین
ورسوم شریعته المستبین المبین بحق حقک علیه وحقه
عندک وبحق منزلته عندک رتبة من الانبیاء والاولیاء والصد
یقین والشهداء والصالحین وسلم تسلیما کثیرا کثیرا تمت
ما توفق لتحریره العلامه الدوانی علیه الرحمه بقلم
ماشها نفسه اوح الحلق الرحمه الحق مع ع ب

هر که شد را خرابات بنویسد
هر که شد را خرابات بنویسد

لا تجعلن دنیا وهی مقبلة
فلیس تنقصها التبذیر فی الترف
وان تولت فاحری ان یجود بها
فالکرم منها اذا ما ادبرت خلف
ولولای
واذ زکوة الجاه ما علمتها
کمثل زکوة المال ثم نصابها
واحسن الاحوال ملک قلبهم
فخیر عبادات الکرام اکتسابها

گر عشق خواهی خویش را ملحد کرد
پس در عبادت که ادب خواهد کرد
روزی که سر از پرده برون خواهد شد
پس حیثیه او جمله خون خواهد شد

ملاحة مثال الحق نحو جنابه
فان ملاحی الملتقی بنابه
فانشد محمد الاسلام عند صبر ابو حامد محمد بن محمد الغزالی
الطوسی فی کتابه سر العالمین وکشف ما فی الدارین وجمعها واجمع الجماهیر علی فضله
استحضرت المحمد من وجهها واجمع الجماهیر علی فضله
صلی الله علیه وآله فی غدیر خم کنت مولاه فعلی مولاه
صالح شیخ بخ لک یا ابا الحسن لقد اصبحت مولای ومولی
کل مومن ومومنة فهما نص وتسلیم ورضی وتسلیم
ثم تعدی هذا غلب علیه الهوی وحب الریاسة وجلا عود
الخلافة وعقد البیعة وختان الهوی فی قبضه
الروایات واشتبال الازدحام الجهل وفتح الهوی
فتحاهم کاسد الهوی فعادوا الی الملة الاولی فنبذوه
ولما ظهروهم واشتروا به ثمنا قلیلا فبئس ما یشترون
انتهی

شب رفت وحدیثها بپایان نرسید
شب گو چه حدیث ما بود دراز
اللیل مضی وما انقضت فضتنا
لا ذنب له حدیثنا طال فطال
حجاج بر سر منبر بگفت ان شئتم هذه هی شمس قارون
وفرعون طلعت علی قصورهم ثم طلعت علی قبورهم ثم
نادی الیهم وما ابدوا فلا ترون بدوم والسرور
وشیدت الملوک بها قصورنا فابقی الملوک لدار القصور
وکان الظالم نادم والمظلوم سالم والقانع غنی
لم یملک حبه والحرص فقیر وان ملک الدنیا

فقولنا
اللهم صل علی محمد و آل محمد وسلم علی محمد و آل محمد
وبارک علی محمد و آل محمد کما صلیت و با
رکت وسلمت و ترحمت علی ابراهیم
وآل ابراهیم انک حمید مجید
اذا قال احد نقول اگر کسی گوید
که تشبیه درود بمحمد و آل او
بدرود حضرت ابراهیم و آل
و یاد از آن سید هدی که حضرت
ابراهیم و آل او افضل از محمد و آل
باشد و این خلاف واقع است
جواب گوییم مستبعد نبود که
مراد از تشبیه آن باشد که
همچنانکه درود بر ابراهیم و اهل
بیت او فرستادهٔ که بهترین
از درودی که بر ابنای سابق
فرستاده و انا نحله حضرت
ابراهیم است پس از این کلام
افضلیت محمد بر حضرت ابراهیم
ظاهر میشود نه عکس آن

بیت

یا سید الانام درود جناب تو
ورد زبان ما سحر و بالا و صبح و شام
نزدیک ترجمه تحفه گرنیم ما ز دور
دور دست ما هین صلوات الله والسلم
وسبب تخصیص ابراهیم المتاز الله
الثرهی او من سایر الانبیاء
مودون الاسلام مع اختلافهم
ولعظمة الخصوصیة کانت الصلوة
ولد صلوة سیدنا الرسل محمد
کما انبیاء و ارسلا تمام یعنی الحق ولو کره المشرکون و هو اعلم

سوال یحیی معاذ برادر خود را و جواب برادر بر سوال او

روایت کنند که یحیی معاذ را برادری بود در مکه مجاور
کتابتی به برادر خود نوشت که ای برادر سه چیز آرزو
کردم دو را یافتم و یکی مانده دعا کن تا خدای تعالی از این
بن کرامت کند اول آنچه مرا آرزو بود این بود که آخر عمر
خود را با فضل بقاع رسانم الحمد لله که بحرم کعبه آمده
که فاضلترین بقاع است دوم از روی خادمه خودم
که یاد فواش بوده باشد شکر خدا را که کنیزکی بمن از
زانی شد و از روی سیم که مانده آنست که بیش از مرگ
ترا بینم در جواب یحیی برادر نوشت که ای برادر آنچه
اول نوشته که مرا از روی بهترین بقاع بود یافتم سهل
آرزوست چند گفت که بهترین خلق باشی و بهترین بقعه که
خواهی مقام کن بقعه بمردم عزیز است نه مردم بقاع و آنکه
گفته که مرا خادمه آرزو بود آنرا نیز خدا کرامت کرد فرمود
اگر ترا مروتی بودی خادمهٔ خدا را خادمهٔ خود نمیکردی
ترا خادمی باید کرد که مخدومی صفت حقست و خادمی صفت
بنده و بنده را صفت خواری و کردن خطاست دیگر آنکه
نوشته بودی که مرا آرزوی دیدن تست اگر ترا از خدای
تعالی خبر بودی هرگز یاد من نکردی با حق تعالی چنان
صحبت دار که ترا هیچ برادر یاد نیاید ای برادر اگر حق را
یافتی مرا کجا بیوی و اگر نیافتی مرا دیدن ترا چه فایده ثم السوال

حکایت سنوله از مغزین سورهٔ یوسف گویند چون زلیخا
ایمان آورد یوسف رقیه او را بر رتبهٔ نکاح سعید ساخت
و او بمصاحبت و مصاحبت یوسف رغبت نمیکرد چنانچه
اگر بروز او را بیش خود خواستی وعده بشب دادی
و اگر بشب طلب کردی بروز عشوه دادی روزی یوسف
علیه السلام گفت ای زلیخا آن همه رغبت اول بمن از چه بود
و این همه انکار از کجا ظاهر شد زلیخا گفت تا او را نشناخته
بودم ترا میخواستم اکنون که خدا را شناختم و محبت او
در دلم جای کرده بود غیر او را نزد من اعتباری نیست نظم
تلخ باشد آب شیرین در دهان دردمند • تند دستان را
مپرس از لذت آب حیات • گر بآب شور خرسند است
و قانع عیب نیست • هر که را نبود خبر از لذت آب حیات
مزخرف الشعر لملاحسین الواعظ مالفظه که یکی از امرا
دنی شوکت صاحبدلی را التماس کرد که اگر حاجتی داری
بر من عرض کن و اگر مرادی در خاطرت میگذرد از من بخواه
تا با هتمام آن و اتمام در آن غایت سعی و نهایت جد
بتقدیم رسانم درویش را نظر بر اشعهٔ لمعات رتبت
افتاد و بندگی خود را مغلوب حکم خداوندی دید با یک
بهیبت بر وزد که خزانت حق اسئلک حاجتی هنگ
یعنی تو که باشی که حاجت خویش از تو باید طلبید و نیاز
خود از تو باید خواست و بموقف عرض تو باید رسانید

نقلست که پادشاهی وزیری داشت بصفت کمال متحلی
که در خدمت پادشاه متوظف بود تا عقل کامل او وسیله
انحراف ادو وبندگی پادشاه حقیقی گشت ومدتی بعبادت
معبود بحق بسر برد تا یکبار دی بصحبت پادشاه اتفاق
افتاد پادشاه گفت از هرچه خطا دیدی که گناه
گرفتی وامور مملکت وپادشاهی را معطل گذاشته حقیر
شمردی ودیر باید پیر گفت هیچ خطائی ندیدم اما بیخ
خصلت از تو میدیدم که نبط عقلا پسندیده نبود
اول آنکه نشسته بودی ومرا ایستاده اکنون خداوندی
را طاعت میکنم که در جهاد رکعت نماز دو بار میفرماید
نشستن تا بر بنده رخت نباشد دوم آنکه تو طعام
میخوردی ومرا از آن نمیدادی اکنون پادشاهی را
عبادت میکنم که خود نمیخورد ومن میدهد وهر بطعم
ولا یطعم سیم آنکه تو میخوابیدی ومن بیدار میبودم
اکنون بزرگی را طلب نموده ام که هرگز بر او خواب نیست
که لا تاخذه سنة ولا نوم چهارم آنکه من بیوسته
میترسیدم که ترا مرگ فرا رسد حالا خداوندی را
خدمت میکنم که بر او مرگ نیست که هو حی لا یموت
پنجم آنکه همیشه از تو میترسیدم اگر گناهی از من صادر گردد
مرا بکشی اکنون پادشاهی را خواسته ام اگر گناه کنم ورجوع
بدرگاه او نمایم امید مغفرتست ان الله یغفر الذنوب جمیعا
تم النقل والحمد لله

در کتب معتبره مرویست که بکی از علماء امامیه گفت که روزی
با فضال بن حسن فضال در راهی همراه بودم چون بمدینه
رسیدیم ابو حنیفه نشسته بود ودرس میگفت فضال
گفت چون اینجا رسیدیم نمیگذریم تا ابو حنیفه را مجلس کنیم
من گفتم که ابو حنیفه از علمای زمانست وخلیفه نیز متقوی
او متعرض او نشود که مبادی خلل شود والزام با بی
فضال گفت والله که حجت ودلیل مومنان غالبست
بدلیل وحجت هر بنده نزد ابو حنیفه رفت وگفت شیخ
مرا برادریست از مردم سالم بود کبر ورافضی وهر چند
میگویم بسیار رسول صلی الله علیه وآله فاضلتر بخلافت
ابو بکر است او میگوید امیر المومنین علیست نمیدانم بچه
طریق او را ملزم سازم ابو حنیفه گفت ای برادر تو بگو که چگونه
تفضیل میدهی علی را بر ابا بکر وعثمان حال آنکه ایشان
نزد حضرت رسول نشسته بودند وعلی در غار بود فضال
گفت من این به برادر گفته ام او این آیه بر من خواند
وفضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما بدرستی
که خدای تعالی خرید از مومنانست ونفسها ومالهای
که مر ایشانراست بمن بهشت باشد پس علی بنا بر این فاضلتر
از ایشان باشد ابو حنیفه گفت به برادر بگو که چگونه
تفضیل میدهی علی را بر ایشان حال آنکه ایشان در روضه

حضرت رسول صلی الله علیه وآله مدفون شدند وعلی را قبرش از
رسول معلومست که چه قدر دورست فضال گفت مرا این
سه برادرم گفتم این آیه برمن خواند که یا ایها الذین آمنوا
لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم یعنی ای کسانیکه
ایمان آورده اید در خانه نبی داخل شوید مادامکه
ماذون نشوید پس ایشان را بعد از رحلت رسول
که اذن فرمود که در خانه نبی مدفون کردند پس غصب کرده
باشند وسلان حضرت را بغصب تصرف نموده ابوحنیفه
گفت برادرت بگو که عایشه دختر ابوبکر بود وحفصه
دختر عمر هر دو زن سمهر بودند وصداق ومهر ایشان در
ذمت حضرت رسول پس بعوض مهر پدران خود را آنجا
دفن کرده باشند فضال گفت مرا برادر گفته ام او این آیه
برمن خواند که یا ایها النبی انا احللنا لک ازواجک اللاتی
آتیت اجورهن پس بموجب این آیه بر حضرت رسول
حرام بود که با زنان خود مباشرت کند بی ادای صداق
ابوحنیفه گفت با برادرت بگو که عایشه وحفصه که زنان
حضرت رسول بودند موضع قبر از حساب میراث جدا کرده
پدران خود را دفن کرده اند فضال گفت مرا این برادر گفتم
او این جواب داد که مذهب شما اینست که رسول را میراث
نبود وفدک را از جهت فاطمه ندادند که رسول فرمود که نحن

معاشر الانبیاء لا نورث وما ترکناه صدقة یعنی ما گروه
انبیاییم که ما را میراث نباشد وآنچه از ما بماند صدقه
بود چون دختر حضرت رسول میراث نبرد بطریق اولی باید
دختر ابوبکر وعمر میراث نبرند ودیگر آنکه حضرت وفات
کرده یک دختر ونه زن گذاشته وثمن حق نه زنان باشد
که بطریقی که عایشه وحفصه را تسمه از ثمن میرسد اگر
قسمت کنند آنقدر مکانی که متداول دو بیضه مرغی باشد
بعایشه وحفصه نمیرسد پس چگونه حلال بود که مکان دو
قبر را تصرف نمایند ابوحنیفه ملزم شد وگفت اخرجه هو
رافضی وحدیث وانه لا اخ له انتخبت من شرح اربعین
ملا حسین الواعظ رحمه الله وهو مما یتعلق بذم اهل الدنیا
قال النبی صلی الله علیه وآله لو کانت الدنیا تعدل عند الله جناح
بعوضة ما سقی کافرا منها شربة ماء یعنی اگر دنیا را نزد خدای
تعالی مقدار پر پشه وزن بودی هیچ کافر از وی شربت آبی
نیافتی از اینجا معلوم میشود که دنیا نزد یک خدای تعالی بسیار
بی قدر وبی اعتبار است قال النبی صلی الله علیه وآله ما نظر
الله الی الدنیا منذ خلقها بغضا لها یعنی مبغوض عند است
دوستان را از آن بیکطرف میدارد ورشته محبت آنرا
از دل دوستان قطع میکند حب الدنیا راس کل خطیئة
ای عزیز دنیا بازیچه کاه کودکانست اما الحیوة الدنیا لعب

وطوبی هر که بدین بازیچه فریفته گردد طفل راهست و کامل
و عاقل کسی که بفریب او دل ندهد که او جادوی است جاهل
و نیب پیر زنیست جوان نما عروسیست شوهر کش خوشنما
مردی که دست رد بر سینه این پیر زال پر حیل بندد و از
دام علایق و قید عوایق آزاد برهد نظم این جهان زندان
و ما زندانیان • حذر کن زندان و خود را وارهان • این
جهان چون حبس جانهای شماست • هین روید آنسو که
صحرای شماست • هین بدارا از مصرای فرعون دست • در
میان مصر جان صد مصر هست • کو بدیدی عرصهٔ دار الرود
وارهیدی زینجهت دار الغرور • الدنیا قنطرة فاعبروها
ولا تعمروها این همین اشاره با بنمعنی بوده چون سر
انجام ازین خرابه رباط رخت بربست با بیت ناکام
پرهان بهتر است و او وداع متصل باشد مثل سین
سلام نزد محققان زر و نقره و امتعه و اقمشه و آب
و آتش و مانند اینها دنیا نیست بلکه متاع دنیاست الدنیا
ما شغلک عن الله دنیا چیزیست که این کس را از حق
باز دارد و حضرت صلی الله علیه و آله فرموده که نعم مال
صالح للرجل الصالح اگر کسی را مال باشد و از آن حقوق
خالق و خلق ادا کند و ابواب خیرات و مبرات بر روی
خلقان بگشاید خوشتر ازین چه باشد مثنوی بیت

اتفاق ص

و مبرات ص

دنیا
از خدا غافل شدن • نه قماش و نقره و فرزند و زن • مال را کو
از پی دین باشد حمول • نعم مال صالح خواندش رسول •
آب در کشتی هلاک کشتی است • آب اندر زیر کشتی پشتی است •
قضا یکی از کارگران کارخانه خداست که محول احوال اهل
عالم است اگر ایشان بدان راضی باشند و اگر نه چنانکه انوری
گوید بیت اگر محول حال جهانیان نه قضاست • چرا بجای
احاله بر خلاف رضاست • بلی قضاست ز فرزند و بد عنان
کش خلق • بدان دلیل که تدبیرهای جمله خطاست • هزار
نقش بر آرد زمانه و نبود • یکی چنانکه در آیینه تصور ماست
کسی ز چون و چرا دم نمیتواند زد • که نقش بند حوادث ورای
چون و چراست • بدست ما چو ازین حل و عقد چیزی نیست
بعیش ناخوش و خوش کرد رضا دهیم سزاست • قضا قاضی
است بظهور مقتضی و قدر رساننده است بمقتضی علیه
و بنده بتقدیر میکرد تا چه فرمان دهد و قضا بارادت
میکرد تا کی حکم کند و ارادت بقدرت میکرد تا چه کونه فرماید
قدرت بمشیت میکرد تا که را فرماید و مشیت بعلم میکرد
تا چه فرماید و مشیت از سراپرده علم قبض میکند و بقدرت
میرساند و ارادت از خزانه قدرت میگیرد و بقضا تسلیم
میکند و قدر از دار القضا می ستاند و بنبده میرساند
نه در قدر غفلت رواست و نه در قضا سهو جایز و نه

در ارادت غلط کاین و نه در قدرت شبهه واقع و نه
در مشیت میل ثابت و نه در علم خطا ممکن این آن نظر کاهست
که دل سوزد و جان بریان کند و دیده گریان سازد و حکمی
که از سرا پرده غیب جنین صادر گردد چگونه حجت
توان ساخت ای عزیز اوامر و نواهی شرع که ظاهرات
دست بداشتن و قضا و قدر را که در غیبست حجت ساختن
کار اهل علم و عقل نیست بیت مزعلم خویش کنم بنده وار
آنچه خدایست بدانم چه کار کفته اند دنیا بمثال پلی است
هر که قدم اعتبار از آن گذرد البته بمواضع قرار و منازل
مسافر رسد و هر که بعمارت او از سر غرور مشغول شود
ناچارش مایه بباد دهد و از جمله زیان کاران باشد خسر
الدنیا والآخرة دوستان سوره ایشان بازار چه هوس
است که بنتد عمر عزیز بخرستاع خسیس انما الحیوة الدنیا
لعب ولهو نخریده اند و از متابعات و متابعات نفسانی
جز زیان آنجهانی و خسران جاودانی ندیده ذلک هو
الخسران المبین درکشت الاسوار آورده که مثل آنچه در
دنیا بدست آرند و خرج کنند مانند باد است که گیرنده
باد در دست چه دارد چو بنده دنیا را چنان باید شمرد
آورده اند که سلیمان دوربینی با ارکان دولت بر سر تلی
نشسته بود و باد آن سریر را برداشته میبرد موجه

بر سر راه

بر سر راه وی آمد و پرسید یا نبی الله خدای تعالی ترا چه
چیز عطا کرده است جواب فرمودند که سخر لی الریح کما
تری توسن سرکش باد را در زیر لگام تمکین مسخر آورده
است که بر نشسته در میدان غدوها شهر و رواحها
شهر میتازم مورچه گفت این اشاره بر آنست که ملک دنیوی
را بر باد نهاده اند و هر چه از باد بدست آید هیچ وجه
اعتماد را نشاید از شخصی منقولست که بخانه سید
عالم صلی الله علیه و آله در آمدم آنشاه سر بر لوح الله
بر حصیری تکیه داشت و بالشتی از ادیم و حشوان از
لیف خرما و زیر سر نهاده از حصیر در پهلوی مبارکش
دیدم آب دیده بی اختیار گشاده گریه کردم خواجه کونین
فرمودند که ما بگیک کنم یا رسول الله کسری آنسو نشسته
و قیصر زنار بند بر تختهای زرین و فرشهای ابریشمین
تکیه زنند و حال تو که رسول خدای و خلق را بخود همنشین
بر نمیتوانی گذرد آنحضرت فرمود که آیا تو راضی نیستی
که جنینه ناپاک دنیا ایشانرا باشد و نعمت پاکیزه آخرت
ما را بیت آدمی را بسعت نعمت و ناز استخوانرا بسوی
سگان انداز دولت دنیا چون شعله برق ناپایدار است
و اسباب حصول مال و جاه چون لمعه سراب فریبنده
و بی اعتبار نگارستان جهان خارزار غم و محنت گلش

فرح وراحت رباط کیتو هرای وحشت ونفرتست نه طرب
خانه من وسلوت واز انحضرت منقولست که ملعونست
هر مالی که زکوة داده نمیشود وملعونست هر بدنی که زکوة
داده نمیشود صحابه از انحضرت پرسیدند که یا رسول
الله زکوة مال را دانستیم زکوة بدن کدامست فرمود که زکوة
بدن عبارتست از مصایبی که به بدن میرسد پس بعضی از صحابه
دارند وروی متغیر کرد بدرجه سالها سالم بودند وبیماری
ومرضی بایشان طاری نشده بود پس آنحضرت فرمود که مراد
مرا نه مصایب بدنی آنست که خدشه در عضوی از اعضاء
آدمی واقع شود یا پای بلغزد ویا خاری فرو رود پس
اصحاب از شنیدن این سخن از خجالت بیرون آمده مسرور
ومستبشر گشتند ٥

کتب هذا نموذج العلوم للعلامة الحسینی جلال الدین محمد الدوانی

سیلة هذا الاعداد ثما طبقی العدد اما تام وهو ما یکون جمیع کسوره
مساویا له کالستة فان اجزاءه وهی السدس والثلث والنصف
مساویة له واما زاید کاثنی عشر فان اجزاءه تزید علیه واما
ناقص وهو ما اجزاءه اقل منه کسبعة فانه لیس له الا السبع
وقد نضمت قاعدة فی تحصیل العدد التام فقلت
جو باشد فرد اول ضعف زوج الزوج کم واحد بود معروف
ایشان نام وزنی ناقص وزاید ومعناه انه لو وجد
زوج الزوج وهو الاثنتین الی الافراد حتی تنتهی الی الواحد
کالاثنین فی المثال ویضعف حتی یصیر اربعة ویسقط منه
واحد حتی یصیر ثلثة فهو فرد اول لانه فرد الی بعده سوی
الواحد فرد اخر وهو المراد بالفرد الاول فنضرب الثلثة
فی الاثنین الذی هو زوج الزوج فیصیر ستة وهو العدد
التام وقس علیه مثلا ماخذ الاربعة وهو زوج الزوج
یضعفه علی یصیر ثمانیة فاسقطنا منه واحدا صار سبعة
وهو فرد اول اذ لا یعده سوی الواحد فنضربه فی الاربعة
یصیر ثمانیة وعشرین وهو عدد تام ایضا ومن خواص العدد
التام انه لا یوجد فی کل مرتبة من الاحاد والعشرات وما فوقها
الا واحد مثلا لا یوجد فی مرتبة الاحاد الا الستة وفی مرتبة
العشرات الا الثمانیة والعشرون وقس علیه واستخرج بهذه

القاعدة العدد التام في الباب الاخر ثم اني اريد ان اذيل الرسالة
بلطايف ينبي على قواعد بعضها ما سبقه وبعضها مناسبات
استنبطها الحكماء الالهيون والعرفاء الكاملون مرادهم
الاذواق العالية واصحاب الحكم الحقة المتعالية فمنها
انهم ذكروا ان الاعداد المتحابة هي كل عددين يكون كسور احدهما
مساويا للاخر مثل مايتين وعشرين ومايتين واربعة وثمانين
فان كسور كل منهما يساوي الاخر والاحاكم يكون احد العددين
زايد والاخر ناقصا والعدد الزايد الذي هو الناقص صورة
هو يزيد في هذا المثال يسمى العدد المحب والعدد الناقص
الزايد صورة وهو ٢٨٤ في هذا المثال يسمى العدد المحبوب.
وطريق استخراج هذين العددين مذكور في الادثماطيقي وهو
ان يوخذ زوج الزوج كالاربعة في المثال ويضاف اليه واحد
فيصير خمسة فيضرب في اسس فيصير عشرة فيزاد عليه واحد
يصير احد عشر فيضرب هذا في الخمسة يصير ٥٥ ثم يضرب
هذا في اربعة يصير مايتين وعشرين وهو العدد المحب ثم يجمع
الخمسة مع احد عشر يضرب اربعة وستين تضم الى العدد
المحب يصير مايتين واربعة وثمانين وهو العدد المحبوب وهذا
ان العددان لا يوجدان في مرتبة العشرات وابتداء
وجودهما في مرتبة المات ولا يوجدان في كل امتحان فقط
ويشترط في تحصيلهما ان يكون الحاصل من زيادة الواحد

على زوج

على زوج الزوج فردا اول وكذا الحاصل من زيادة الواحد على
مضروب هذا الفرد الاول في زوج الزوج فهي مرتبة تزاد واحد
على ثمانية وعشرين يصير تسعة وعشرين وهو عددا اول يضرب
في ٤ الذي هو بمنزلة الاثنين في المثال السابق يصير ٢٢٣
يزاد عليه واحد يصير ٢٢٤ اذا كان عندنا نان خاتم
اولوح من فضة او ذهب او ما امكن من المعادن وينقش فيه مربع
وقصه ٢٢٥ وعندا خر خاتم او لوح فيه مربع وقصه ٢٨٤
فان من عنده المربع الثاني يحب من عنده المربع الاول ويميل اليه
بل ذكر افلاطون انه اذا اتفق ان يكون عند احد العددين
مناي حبة كان وعند اخر العدد الاكثر من ذلك الجنس تقع المحبة
بينهما بان من عنده العدد الاكثر يحب من عنده العدد الاقل من
عنده العدد الاكثر والسر في حب الاقل للمحب ان المحب من حيث
انه يحب انقص من المحبوب من حيث انه محتاج مشتاق فيناسب
المحب العدد الاقل والمحبوب العدد الاكثر وقد قلت في
المعمى من اسم ركن هذا المعمى كرواقي اذ خواص اعداد
بكشاي بحكمتان بهما اول عدد محب بدست آر بروي
عدد محب بنفزا والمراد بعدد المحب المذكور اولا وهو
اقل العددين المتحابين المذكورين وهو ذلك بعدد المحب
المذكور ثانيا هو عدد لفظ المحب بحساب الجمل وهو ٣٢
ثم انه ذكر بعض الظرفاء والعرفاء السرفا ان جذب المغناطيس

بتحديد مستند الى كون مزاجها على نسبة الاعداد المتحابة
وكون مزاج احدهما على اقل العددين والاخر على اكثرهما واول
هذا خيال لطيف لكن لا تساعده التجربة فانا قد شاهدنا
ان المغناطيس وقد كان عندنا قطعة منه قطعناه
مختلفة وشاهدنا ان القطعة الصغيرة تنجذب الى
القطعة الكبيرة والقطعتان المتساويتان ينجذب كل
منهما الى الاخر وهذه التجربة تقتضي ان لا يكون ذلك الجذب
والانجذاب بوقوع النسبة المذكورة بين المزاجين فان
اجزاء المغناطيس الواحد تجذب بعضها بعضا والاختلاف
بينها بحسب المزاج ولو توهم انه ربما كان الاجزاء العنصرية
المتمازجة في الصغر والكبر على تلك النسبة فذلك مندفع
بان الصغير على اي حد كان من الصغير ينجذب الى الكبير ولو كان
الامر كما توهم لما استمر الحكم في جميع مراتب الصغيرة ايضا
القطعتان المتساويتان متساويان في اجزاء العناصر
فما وجه انجذاب كل منهما ولو كان العددان المتوافقان
سببان لهذه الخاصية لم يحتج الى الاعداد المتحابة بل كان
الخاصية للعددين المتوافقين مطلقا ولم يكن لتعيين
العدد الاقل للمحب والعدد الاكثر للمحبوب فائدة فليدرك
والله الموفق ومنها ان العرفاء الراسخين واستكشافها
بالذوق الرائق والحدس الفائق راوا بين بصيرتهم ان مراتب

الاعداد

الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مرآت بحقائق الاشياء
حتى انه لو وفق احد للاطلاع حتى جميع خواصها انكشف عليه
احوال الموجودات حتى الحوادث الماضية والآتية وقد نقل
ان بعض المحققين من العامة استنبط من قوله جل وعلا اذا
زلزلت الارض زلزالها انه يقع في سنة اثنين وسبعمائة
زلزلة فكان على ما انكشف له ووقع في تلك السنة زلزلة
عظيمة وحكم بعض اهل العلم ان السلطان المعظم السعيد
العادل شاهرخ قبضه في سنة ثمانمائة ووقع الامر كما حكم
وامثال هذا اكثر من ان يحصى وقد دون بعض المتاخرين
من اهل الذوق الكامل في ذلك البيان فما وصنف فيه كتبا
ورسائل وادرج فيها كثيرا من اللطائف والمعارف
وقد ذكروا ان عدد الستة بمنزلة آدم وعدد الخمسة
بمنزلة حوا وان قوله تعالى خلقكم اشارة الى آدم وحوا
ولذلك اذا فصل الستة الى مقوماتها اعني الاعداد
التي هي اجزاؤها وجمعت تلك الاعداد يصير مجموعها
خمسة عشر وهو حوا وكما ان حوا خلقت من الضلع الايسر
لآدم واربعين اذا وضع في مربع الثلثة يكون كل ضلع
منها خمسة عشر وهو عدد حوا كذا قيل اقول على هذا
التوجيه لا يبقى لتقييد الضلع بالايسر معنى لان كل ضلع
منه كذلك من غير تخصص باحد الاضلاع فالاولى ان يقال

اساغوجی ومعناه
المدخل المشهور
قاطیغوریاس
وهو المقولات العشر

باریرمینیاس
وهو باب الالفاظ

انولوطیقا الاول
اعنی القیاس وهو
مشتمل علی اوائل العلوم من وضعها
الذات مولاخر

دیطوریقا وهو الخطابه

سطوریقا وهو الشعر

ان الخمسة والاربعین حاصل ضرب الخمسة فی التسعة وطرق
الضرب یسمی فی اصطلاح الحساب اضلاعا فللخمسة والاربعین
هذا الاصطلاح ضلعان التسعة والخمسة اقل الضلعین
فهو ایسرهما لان الایسر اضعف کما ان الاقل اضعف هذا
وقلت فی التعمیة عن اسم طه مستملا علی هذه المعانی
وهو هذا کرآدم فهم کی اسما را معلوم کنی حقیقتا شما را
چون آدم وحوا وعدد دانستی دو مرتبه سیم بدین بابا را
الطاء والهاء یخرجان من المصراع الثالث کما علم مما سبق
والبا اذا وقع فی المرتبة الثالثة وهو مرتبة المآت کان
وفی بابا را لطیفه لا یخفی علی الفطن وهذا اخر ما قصدنا
ایراده فی هذه الرسالة جعلته انموذجا لتلک العلوم هذا
اخر الانموذج والحمد لله رب العالمین

وهل کالبعض المتصوفة ان الوجود واحد وموجود هو الله تعالی شانه
وسایر الموجودات من الممکنات عارضة له حال عروضه له لا بالاستقلال
هستی بناس عقل اصحاب قیود — جز عارض اعیان وحقایق نبود
یکی بکمال شان ارباب شهود — اعیان همه عارضند ومعروض وجود

از کلام افلاطون الصلوة افضل الحرکات والصوم افضل السکنات
والتضرع الی واهب العقل والجسوة بحلما عقدة الکواکب
والافلاک والسیارات ۵

هستی تو نبات وما نبوهستی ما
اسرچه نباتست زکجا تا بکجا
هستی تو عین مطلق وحق کیا
دارند زتو وجود وازخویش فنا
کوبم بحقیقت در خور خاطرت
مرات وجود ومظهر او عدم است
چون آینه ازلون ندارد دیگی
زین دوست نمایند هر لون که هست
ای عشق تو آینه بود ونبود
بی تو کنس بود نه خواهد بود
واین طرفه که بی روی کسی در دوست
هر لحظه هزار نقش اعیان نبود

عینست که در دوست کند جلوه مدام
زان هستی ونیستیست عالم انعام
اشیاست درو بحور وآن بحر وجود
آن یک منت جلال وآن یک اکرام
ای عشق تو بوهست نما وکیرنده
هر لحظه بصورتی برآید کیرنده
دل در طلبت کون ومکان میکردد
اخر تو کجایی وکجایی که نشد
ای عشق که بالاتر از ادراک منی
کرده از ان روی جو سد بر دوست
حتا که بغیر از تو نبیند دوست
زیرا که تو دیده ودل وجان منی

آن شوخ که نور چشم تا دیده منست
هجران وصال او بد ونیک منست
در چشم منست وغایب از چشم منست
مردود از وذیس که نزدیک منست

منا از تو دور وبعید نه هزار مرحله راه
لطیفه انکه تو نزدیکتر زمن بمنی
آن شوخ که نور چشم تا دیده منست
بیرون زخیال کی زاندیشه منست
سرچشمه وصل آید وزوی فراق
خم عشق است که زنگش همه کو اوست
اعیان که باصطلاح ایشان فنا
چون هر دو وجود نمایند بحق
از بهر چه مجعول نباشند بحق
این هر دو بحق بهم نمایند دست
اعیان که درین بحر جا کیرند
معنی است وجود بحق وایشان صورت
در بودن خود خود ندارند عینی
در ذات ولی تابع ذات کردند

قال الفاضل الدوانی فی شرح رباعیة
التی سلفت فی الصفحة السابقة بعد نقل کلام الشیخ
محی الدین العربی قدس سره بالعقلة انجا ترجمه شیخ است
و محصل آن است که علم خدا و علم واجب و خدا و ممکنات متعلق
بمعدوم مطلق نیست و در تعلق علم بمستحیل و فرموده بعینه هانست که شیخ الفلاسفه در کتاب
شفا آورده و شیخ صدر الدین قونوی قدس سره در مبتدا و معاد و ما ممکنه قبل
از وجود خارجی فی الحقیقه تعلق بمعدوم مطلق ندارد بعض آنست و لوح محو و اثبات که نفس کلیات منفصل از مجملات و لوح
محو و اثبات لوح دفتین ذو مرتبتین است یعنی نفس کلی پس معلوماتی که در ام الکتاب لوح محفوظ از تغیر و تبدل است و لوح
محو و اثبات صور علمیه حق اند بخلاف صور مثبته در نفس کلی پس معلوماتی که در ام الکتاب لوح محو و اثبات است و در
التقیمه و قیل فرموده بعینه نمی معلن و بر فطن لبیب پوشیده نیست که این سخنان را صور آیه کریمه کان الیوم
اشکالی ندارد و اما بنا بر قواعد حکمت و تعمیر ملایم نیست اگر چه بعضی از متاخران از ظاهر آن فهمیده اند که
که علم حق تعالی بممکنات عبارت از صور مرتسمه در عقل یا نفس است و از متقدمین معقول فلکی و این معنی ملایم
نیست چه برین تقدیر ایجاد آن چه که محل صور علمیه است سبق و تعلم باشد کما لا یخفی

فان العلم الاجمالی هو ادراج الفعلی

مسوسا الی مولای مدرج الاسماح
ووجه الله المرتجی
دواؤک فیک و ما تشعر
و داؤک منک و ما تبصر
و تحسب انک جرم صغیر
و فیک انطوی العالم الاکبر
و انت الکتاب المبین الذی
باحرفه یظهر المضمر
فلا حاجة لک فی خارج
عمر منک بانت ترا
ففی کل شیء له آیة
تدل علی انه واحد
و ما علی الله بمستنکر
ان یجمع العالم فی واحد
سلوا الناس
فکل الذی شاهدته فهو واحد
بمفرده لکن بجمع الکثرة
اذا ما ازال الستر لم تر غیره
و لم یبق بالانکار الا الکاریة
و ما الوجه الا واحد غیر انه
اذا انت عدد قابلت المرایا تعددا

نجم الدین رازی
الی نجیبانی
ملکت محبتک الحقایق کلها
فوالک فاعیانها الموجود
و مال
کل المحال غدا الوجود
کمنه فما العالمین مفصل
و کان
فظهرتم فی کل موجود بدا
فالکائنات بحسنکم مرآت
و کان
انتم حقیقة کل موجود بدا
و وجود هذا الکائنات توهم
لجدا الدین الکاشانی الفاضل الفیضادی
دو راه طلب اگر تو نیکو بینی
زیان ده این طارم نه تو بینی
اول قدم آنست که او را طلبی
و آخر قدم آنست که خود او بینی
و با الطفیل العارف الملا روحی
المولوی فی الغزل فی الجنة
ای امیر عشقش تو بینی خویشتن را عشق دان
اینچنین باشد بعینی خویشتن را بشناس

جمیع منکران روز غدیر
روز محشر سیه بود چو قیر

و ما فاز من فاز الا بنا
و ما خاب من خاب الا بنا
و من سوانا الزنا الرود
و من سوانا اساء و ملاده
و من طلبنا
دوی مقصود که ما همان بدعا
مطهرتن آیینهٔ طلعت دوست
کنج قارون که ز دیدار بود
خوانده باشی که هم از غمزه دوست
ارکان تا بکران نکو طلب ولی
از ازل تا ابد حضرت دوست

لسد الاولیا و نور الله فی السموات و الارض امیر المؤمنین صلوات الله علیه و آله

قلم اصابعک بسنة و ادب یمنی تدیر خوابس او حسب

هست بی شبهه خطا چون بر تو نام خدا
بر کسی غیر از تو اطلاق امیر المؤمنین

العارف و صلات علی الاعلی العلوی و السعادة الدائمة

ما انتظر و فرا جنبه امامیه اند هم الله و طایفه اند
اکه حامل طاهر علوم و کمال مصلی فوق ایشانند که ان عبارت
و فرعیه باشد و طایفه و ایشان باشد و اول موسوت بوصف فقط
از طریقت و حقیقت و سعی و صوفی عبارت از نبی و طایفه اند و اکه
و ثانی بوصف مخفی و اسم شعاره اند که مراد از ایشان صحیح و احادیث
شعی و صوفی و واسم شعاره اند که مراد از ایشان صحیح و احادیث
یعنی کسی که حامل رتبه مجدد باشد بحسب ظاهر و باطن بعد از ان موجود
که گویند الله و صوفیه عشاهد و طریقه اهل سنت و اصول و قواعد
ایشانند تسمی و کونه انسانا و سعه صنعی توان گفت که هم صوفیه فرق
کسانند مانند شیعه اما فرقه از ایشان یکیست و ان فرقه ایشان
که حامل اسرار صدق مختار و امامه اطهار باشد و ایمان باشان بحسب
ظاهر و باطن داشته باشد همچنانکه فرقه ناجیه از فرق سنکه
شیعه یکیست و ان امامیه اثنی عشریه اند که قواعد و فروع
ایشان در احکام شیعیات و نقل صحیح ان
بنی و عترت علیهم السلام

بعد
سلام علیکم و العهود بما لها
و قد جاوز الاشواق حالها

اذ ذا الجراحة یعنی شهر
الذی یشابه الطفولیة فی نقصان
القوة و العقل و قیل هو خمس و ثمانون
سنة و قیل خمس و سبعون سنة
بقبر الماضی

ازلتنا تاوانا که ربعد مصطفی
لقد صدقت و لکن بیش ما لدا

هر دو کرد در اسلام سرزاهت عبد از طریقه نشو بب جز ظلال

الحمد لله على ما جعل ما في الارض
من خوادم خلائف وأخرج على ايدي المصطفين
بين مصابيح الغيب صحائف والصلاة على من تبوأ ملك الكون
والكائنات لرفيع محله الى الله نور السموات والارض الامر شيره التاويلات والاسرار
ملوحا في هذه الاية بعثان الذات والنور فى قلبها واعرابها والثانى حقيقتها ومعناها البشير
التاويل فاقتبس اسم الذات الواقع هنا بمعنى المنور ولفظ السماء والارض موضوع لهذا البناء
اما البحث الاول فاعلم ان النور الواقع هنا بمعنى المنور كما قيل الناس اوزاع بكل ارض
ولذلك قال المنورون ان استعير لكل رفيع ووضيع فان كل ما سوى الله نور السموات والارض موضوع لهذا البناء
الرفيع والرفيع سماء بمعنى قوله تعالى الله نور السموات والارض والرفيع والوضيع هو عالم الارواح والوضيع هو عالم الاجساد وكلاهما
وانت فى فوقهم سماء فرفع هو عالم الارواح والرفيع والوضيع هو عالم الاجساد وكلاهما
فان كلا منهما يضيء بالنسبة الى البعض ما خوذ من المثل السائر الذى هو فى الاصل قول قيس بن زهير
وان كان يضيء بالنسبة الى الاخر ثم
الى المنائر وقوله مثل نوره كمشكوة اى كمثل مشكاة كما قال تعالى سلهم كمثل الذى استوقد نارا حيث
استعير لكل ضوء غريبة وقوله كمشكوة اى كمثل مشكاة وفى قوله مثل نوره كمشكوة حذف ما اضاف اذ لبس الرادة
شبه صفة المنافقين بصفة المشكوة بل المراد اما صفة اما تشبيه صفة نوره فى السموات والارض بصفة المصباح او تشبيه
تشبيه صفة نوره بصفة مشكوة فيها مصباح فالتقدير مثل نوره كمثل مشكوة فيها مصباح واللام فى المصباح للعهد وكذا فى الزجاجة مشبه بالكوكب الدرى
صفة نوره بصفة مشكوة فيها مصباح لانه ابلغ فى وجه الشبه حيث اذا اضاف اذا خاطبا او غائبا وفاعله ضمير
مثله ما فى نوره كمثل مشكوة وجعل الكوكب مشبها به مصباح وكذا فى الزجاجة مشبه بالكوكب الدرى
لاضاءة كل منهما وجعل الكوكب مشبها به مصباح وقرات مضارع اوقد على بناء المفعول لذكر اتحاطبا او غائبا وفاعله ضمير
الزجاجة وفى توقد ذلك فرات محذوف دل عليه ما قبله التقدير ولم يستعمل اذا اضافة اذا خاطبا او غائبا وفاعله ضمير
المصباح وجواب لو محذوف دل عليه الثانى فقوله الله نور السموات والارض معناه انه
على وزن تفعل واما البحث الثانى فى قوله تعالى الوجود عن العدم فان الوجود نور نظرية ايمان
الممانع ظلمة جميع الاشياء بالوجود والوجود صفة ذاته الله تعالى
عرضية لاعيان الممكنات ولهذا حكم
على ذاته بانه النور والايمان
الظاهر نور
الوجود

اما درجات

اما درجات
حاويه وشفوها
بمشكوة الزجاجة بالمصباح
بالواسطة واما جمانية ارضية وشفوها
بنور الوجود بتوسط الزجاجة وكان الزجاجة الظلمانية وصفاها بالبشرى
المصباح بتوسط المشكوة كذلك عالم الارواح للظلمانية وصفاها بنور المنكوس
وتودى الى المشكوة بكلمته فتنور عالم الاجسام بنور المنكوس وعالم الاجسام
الوجود وتنور بكلمته فتنور عالم الاجسام بنور الوجود فلا تنور بكلمتها ونور الشكوة
لكثافتها وكدورتها لا تتقيد فيها نور المصباح فتنور بكلمتها ونور الشكوة والمشكوة لكثافتها وكدورتها
لرقتها وصفائها تتقيد فيها نور المصباح فتنور بكلمتها ونور الشكوة
لا تتقيد فيها نور المصباح فلا تنور منها الا الوجه الذى على الزجاجة بنوره بنور العلم الالهى والانوار علويه
العلم نور يفيض بعضها من الانوار السفلية الجمانية وظهور الاشياء الا بهم ظهور الاثنين
روحانية ستبدها الانوار السفلية فانا كنور البصر والوجود كنور الشمس وكما ان الانوار الجمانية مراتب بعضها
الابنور البصر ونور الشمس فانا العلم كنور البصر ثم بواسطة يصل الى الاذن كوصول النور الى الشمس الا ثم نور الظلمة
اعلى من بعض يصل اليه فيض النور اولا ثم بواسطة يصل الى بعض يصل الفيض اليه ثم الى الاقرب فالاقرب
الى سائر الكواكب كذلك الانوار المقولة ثم النفوس ثم الحواس الباطنة والظاهرة فى كل طبقة من
فيصل الى الارواح العلوية اولا ثم يفيض الى سائر الانوار من بعض واقرب الانوار الملكية والبشرية والاشارة الى هذا
الطبقات مراتب بعضها اقرب الى النور اولا ثم يفيض عند الى سائر الانوار من بعض
علمه وآله وسلم يصل اليه النور اولا ثم يفيض عند الى سائر الانوار من بعض
قوله عليه السلام واسد معطى وانا قاسم ولبس فى عالم الشهادة كمشكوة انوار الجمانية
اتم واظهر فيما نطقت به هذه الايات وهذا المثل الاعلى واما توقد المصباح فى الزجاجة
التى لا شرقية هى ولا غربية فمثال توقد نور الوجود المنبسط على مرات الامكان كذلك ظهور نور الوجود يكون
فان ذوات الممكن كلها امداد الذات الازلية المنبسطة بمدد الزيت كذلك ظهور نور الوجود فى ذات الممكن كنجمة
وتسميها عينا ثابتة وكما ان توقد المصباح يكون بمدد الزيت كذلك ظهور نور الوجود فى ذات الممكن كنجمة
عدد الاستعداد من ذوات الممكنات التى هى تنا صيل امداد فيض الذات فذات الممكن
متاصلة فى علم الله متغرقة فى علم الخلق لو قد منها مصباح الوجود وكونها اشرقية ولا غربية
لانها قابلة للوجود والعدم اذ لا يقبل احد النقيضين الاخر فالوجود لظهوره
منسوب الى الاشراق والعدم لخفائه منسوب الى الغرب
وكونها قابلا للوجود قبل الوجود تضاهى
بلا دبغى قبل سبق النار واذا
وجدت الوجود
انضاف

الى نور
تجلى الوجود ونور
الوجود ونور على نور
ولما كان الغرض من ضرب هذا المثال
بيان نوره وان الهداية الى ذلك بمشيئة الله تعالى
قال يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس
والله بكل شيء عليم فعلم كيفية الهداية لمن يشاء ان يضرب المثل ويلوح في
الاية معنى اخر اقرب الى الفهم وهو ان المراد بنور الله نور معرفته والقلب فهو كمصباح
زجاجه والقلب في تنوره بنور الطاعة والعلم الله كمشكوة فيها مصباح والعلم مزجة فصلية بنور المصباح كانها
كوكب دري القلب والقلب مزجة استخراج العلم منه بمجاهدة مباشرة وتنوير وتزكية انزعاج العلم
بثابت دنيا لوقد المصباح والتوى الروحانية لاشراقها ايدروحا ناصرفا والعلم وحب
الاعضاء الجسمانية والتوى الروحانية لاشراقها ايدروحا ناصرفا والعلم وحب
صالح يطاع به الله تعالى نور المعرفة في القلب فهو نور على نور الله يهدي لنوره من يشاء
فكيف اذا انضاف اليه نور المعرفة في القلب فهو نور على نور الله يهدي لنوره من يشاء
والحمد لله اولا واخرا والصلوة على نبيه محمد المبعوث الى الانام باطنا وظاهرا

٥

ولقد شيد بارسطاطاليس
في كتاب فاطيغورياس للعرض
العرض هو الوجود فانه لا يكون منه ولا
يمكن ان يكون فانه خلو من ذلك الشيء الذي
هو فيه

چو گل بخنده در آید بلب ایل ز نشاط اگر ز گلشن لطفش دمی نسیم قبول

کتب
مانیس الوحدة وجلیس الخلوة
نالینه محمود بن علی الحسینی الحوفی بگلستانه
حکایت ابو جعفر حداد رحمة الله علیه گوید که آنرا که علی بهمل
صوفی قدس سره پرسیدند که توحید چیست و موحد کیست و طریق اتحاد
توحید چه نشان دارد گفت قریب فما الظنون بعبید الحقائق و این نیز در حالی
بخواند شعر قلت لاصحابی هی الشمس ضوءها • قریب ولکن فتشوا لها بعد حکایت آن استاد چاره
رنج الدر طوسی بر داد مشغول بود و آن بلای اتحاد است چه از اتحاد که بمعنی یکی شدن است بوی کثرت آید و در
وحدت یکی ملکیت و آن بلای اتحاد است و اینجا سخن و حرکت و فکر و ذکر و سیر و سلوک و طلب و طالب و مطلوب
وحدت آن شایبه بنا شد و اینجا سخن و حرکت و فکر و ذکر و سیر و سلوک اما توحید و اتحاد و نوعی که
و نقصان و کمال هر منعدم شوند اذا بلغ الکلام الی الاسم فامسکوا اما توحید یکی کردن و یکی گفتن و یکی بیت
باشد و توحید بمعنی دوم کمال معرفت باشد بمعنی بعد تو بانکه خدا یکیست
انما الله اله واحد و بمعنی دوم کمال معرفت باشد که بعد از ایقان حاصل شود و آن چنان
بود که هرگاه موقن را یقین شود که جز باری تعالی و فیض او و او را وجودی با نفراد نیست
پس نظر از کثرت برسیده کند و همه یکی داند و یکی بیند همه را با یکی کرده باشد و درین
و از مرتبه وحده لا شریک له فی الالهیة آن مرتبه رسیده که وحده لا شریک له فی الوجود و
مرتبه ما سوی ما بر حجاب او باشد و نظر بغیر الله ترک مطلق شمرد و زبان حال گوید انی وجهت
وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا و ما انا من المشرکین اتحاد یکی مطلق و در ضمیر راسخ شود
توحید شایبه تکلفی هست که در اتحاد نیست پس هرگاه که یکانگی مطلق و در ضمیر راسخ شود
چنانکه بهیچ وجه التفات بروی نیاید با اتحاد رسیده باشد و اتحاد نه آنست که قاصر
نظر از تو هم کنند که یکی شدن بنده است با خدای تعالی تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا
بلا آنست که همه او را بینند و چون بنور تجلی حق بینا شوند غیر او نباشد و دیده
و بینش باشد ۵

وجه باعمامه
فما حال الاعیان الثابتة
والوجوه الناظرة علیهم صلوات الله
والاعتبارات الاخضر لها
اعیان که حرم نشین ملک قدمند
موجود بوجهی و بوجهی عدمند
هر چند بنات خویش را بیهم کند
آیینه اسکندری و جام جمند

الثمرة التاسعة عشر في الاعمال التربية للعتق

اعلم ان رق الاحرار اشد من رق العبيد والاملاك من السهوة حكي
ان الاسكندر وقف على ديوجانس الكلبي وهو حكيم اهل
زمانه زاهد منخلي لا سكن له الا حيث جنه الليل وليس له الا
ما يواري عورته يأكل قوت يوم بيوم فان وجده فلم يزل
حاله كذلك الى ان فارق الدنيا فلم يلتفت ديوجانس اليه
فقال الاسكندر يا ديوجانس ما هذا التهاون فقال واي
حاجة يكون الي عبد عبدي فقال له الاسكندر ومن عبدك
فقال انت قال وكيف ذلك قال لاني ملكت السهوة فقهرتها
واستعبدتها وملكت السهوة فقهرتك واستعبدتك
فانت عبد لمن استعبدته واعلم ان شهوات الاحرار
كما قالوا بامراد الحكيم مستعبدة للنفس فمن كان نفسه تابعة
للامور البدنية فهو غير حر بل عبد لعبيده والحرية تطلق
على ما يقابل العبدية وهي كون النفس بحيث لا تنقاد الى
الامور البدنية والنفس كلما كانت علاقتها البدنية اضعف
كانت علاقتها العقلية اقوى فكانت اكثر حرية وهذا
معنى قول افلاطون الالهي ان النفوس المرذولة في افق الطبيعة
وظلها والنفوس الفاضلة في افق العقل وظله وتتفاوت
النفوس فيها تفاوتا كثيرا فالبالغ الى الدرجة العليا هو المسمى

نظر ان توهم است
بلا آنست كه همه او را بيند و
بيننى باشد ه

بالنفس الكلية